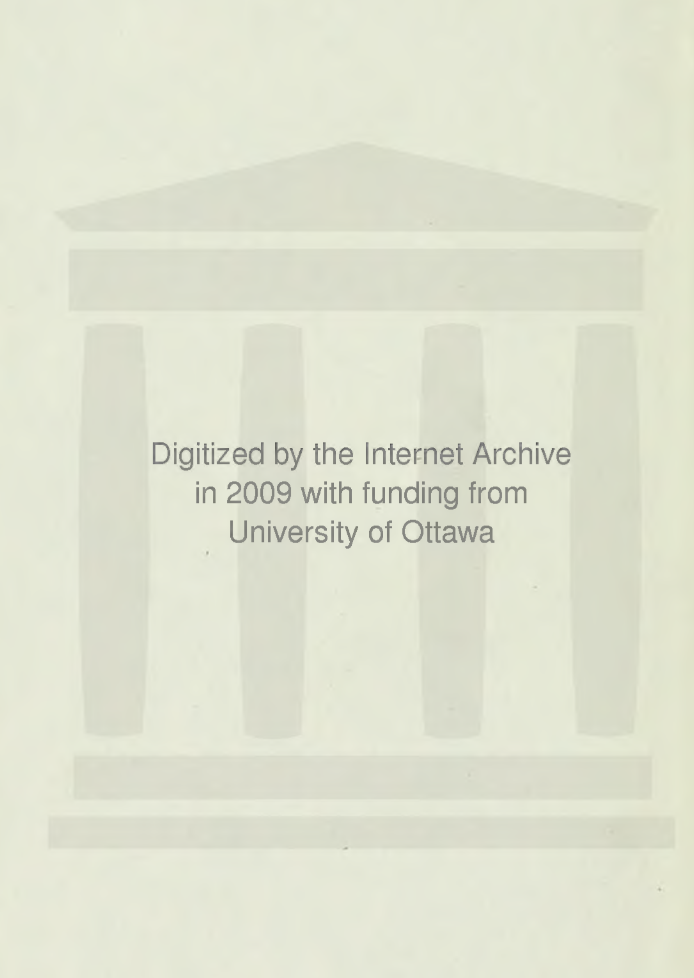

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01886707 7





ŒUVRES

DE

MAINE DE BIRAN

I

ŒUVRES DE MAINE DE BIRAN

PUBLIÉES PAR M. PIERRE TISSERAND

AVEC LE CONCOURS DE L'INSTITUT DE FRANCE

(Fondation Debrousse et Gas)

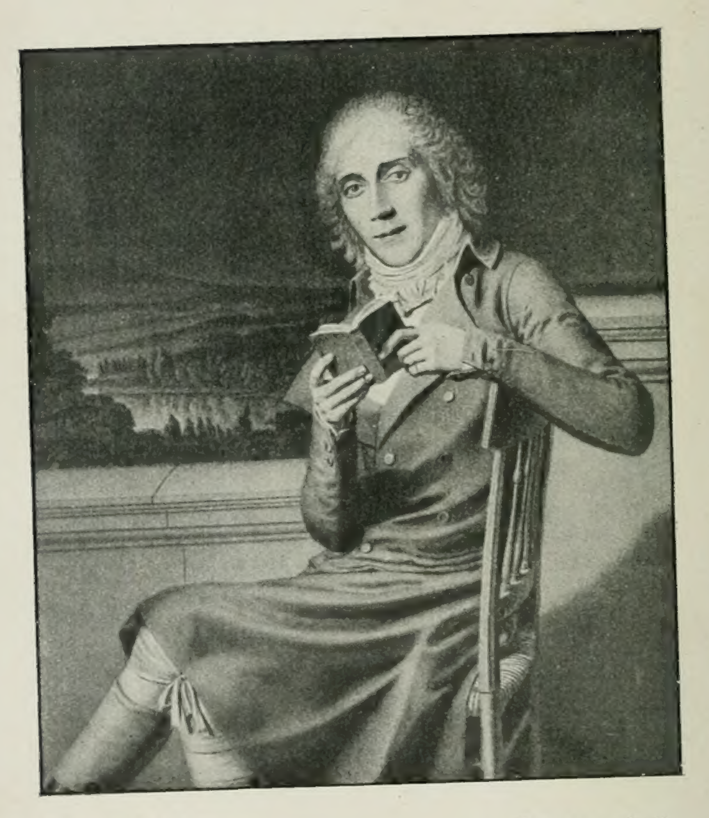
Sous presse

TOME II. — **Mémoire sur l'habitude.**
TOME III. — **Mémoire sur la décomposition de la pensée.**

La publication des Œuvres complètes comprendra douze volumes

A LA MÊME LIBRAIRIE

L'Anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur, par P. TISSERAND. Docteur ès lettres, agrégé de Philosophie, 1 vol. in-8° . . . . 10 fr.



CHATEAU DE GRATELOUP — DUVIVIER, *pinxit.*

MAINE DE BIRAN (AN VI).

ŒUVRES

DE

MAINE DE BIRAN

ACCOMPAGNÉES DE NOTES ET D'APPENDICES

PUBLIÉES AVEC LE CONCOURS DE L'INSTITUT DE FRANCE

(Fondation Debrousse et Gas)

PAR

Pierre TISSERAND

Docteur ès lettres, Agrégé de philosophie

TOME I

LE PREMIER JOURNAL

AVEC DEUX PLANCHES HORS TEXTE

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1920

PRÉFACE (1)

La publication des œuvres de Maine de Biran, dont le noble souci de nos gloires nationales inspira le projet à l'Académie des Sciences morales et politiques, assure à la psychologie française du XIXe siècle une revanche éclatante sur cette psychologie allemande qui fit tant de bruit, il y a quelques années. On a cru pendant longtemps, en France, comme à l'étranger, que la psychologie créée par Descartes, après avoir brillé du plus vif éclat dans des œuvres immortelles, comme le *Traité des Passions* et la *Recherche de la vérité* avait quitté son pays d'origine dès la fin du XVIIe siècle, pour n'y rentrer qu'à la fin du siècle dernier, d'Angleterre et d'Allemagne. Quelques années après la publication du livre de Taine sur les philosophes français du XIXe siècle, qui est bien plus une satire qu'une œuvre de critique et d'histoire, M. Ribot initiait nos étudiants à la psychologie anglaise et à la psychologie allemande. Ainsi pendant plus de deux siècles, la France qui semblait devoir être, par les qualités de l'esprit national, une terre d'élection pour la psychologie, n'aurait, dans ce domaine rien produit de durable. On refusait toute valeur scientifique aux travaux des idéologues, et des médecins psychiâtres du milieu du siècle dernier. Ces vues sur l'histoire de la psychologie française nous paraissent aujourd'hui bien inexactes. A vrai dire, cette science n'a jamais

(1) Extrait d'une communication faite à l'Académie des Sciences morales et politiques dans la séance du 7 juillet 1917 sur un projet d'édition des *Œuvres de Maine de Biran*.

cessé d'être cultivée, dans le pays de Descartes et de Malebranche, et de porter des fruits ; et il serait facile de reconstituer la chaîne ininterrompue qui relie les psychologues d'aujourd'hui, qui continuent si glorieusement les traditions de la psychologie française, à ses fondateurs. Le plus grand nom de cette période intermédiaire est, sans contredit, celui de *Maine de Biran*.

On ne connaît guère de *Maine de Biran* que la philosophie de l'effort ou du moi. C'est en effet, le centre de sa philosophie. Le fait de conscience, inséparable pour lui de l'effort volontaire, est le fait primitif : tous les autres faits le supposent, ou du moins, c'est de là qu'il faut partir, quitte à le dépasser ensuite, pour l'expliquer. *La psychologie réflexive de Maine de Biran* est un effort extrêmement original pour saisir la pensée dans sa plus profonde intimité, c'est-à-dire, pour la dégager non seulement des produits des sens et de l'imagination, mais de la pensée conceptuelle et logique. En concevant le moi, comme substance, Descartes entraîné par la forme même du langage, lui attribuait une apparence de matérialité qu'il croyait pourtant avoir complètement éliminée. Pour Maine de Biran, le moi est une force spirituelle qui manifeste son existence dans l'effort accompli pour vaincre la résistance du corps. Cet effort est libre. Conscience, c'est liberté. Pour que je puisse dire moi, il faut non seulement que je me distingue du monde, mais que je m'y oppose ; le moi s'oppose au non-moi, comme la liberté s'oppose à la nécessité.

Mais si le moi est le fait primitif dans l'ordre de la connaissance, il n'est pas le premier dans l'ordre de l'existence. Les mouvements volontaires ont pour condition d'apparition les mouvements spontanés qui, s'ils ne retentissent pas dans la conscience, ne sont cependant pas, comme l'avait cru Descartes, purement physiologiques. Maine de Biran s'est fait de l'inconscient une idée précise. S'il n'a pas trouvé, pour le désigner, l'expression heureuse et aujourd'hui consacrée d'*automatisme psychologique*, il en a du moins eu l'idée. L'in-

conscient c'est le sentiment de la vie avec toutes ses nuances, affective, représentative, motrice, quand il est déterminé par des mouvements ayant leur origine non dans l'action du moi mais dans la vie organique. Déjà, dans les *Mémoires sur l'habitude*, et sur *la Décomposition de la Pensée*, mais plus nettement encore, dans les trois discours qu'il composa pour la *Société médicale de Bergerac*, enfin dans ses *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, il pose les fondements en même temps qu'il indique la méthode et les limites *d'une psychologie de l'inconscient*.

En dehors des faits inconscients qui ont leur source dans l'action des forces organiques il en admet d'autres, d'un ordre supérieur, ayant leur cause dans l'action d'une force surnaturelle : Dieu, et Maine de Biran peut être considéré comme un des fondateurs *de la psychologie religieuse*. Avant qu'on eût envisagé le problème religieux du point de vue de l'exégèse ou de la critique historique, il le transporta du domaine théologique ou métaphysique sur le terrain de la psychologie et s'appliqua à distinguer le sentiment religieux de certaines sensations organiques avec lesquelles il a des analogies. Est-ce que les effets de la prières, des pratiques religieuses ne sont pas dus à l'influence du corps, à une sorte d'automatisme analogue à ce qui se produit en nous dans la suggestion et l'imitation ? A certains jours, quand il se trouve dans cet état d'équilibre physique, et de calme des sens qui lui apparaissait comme une des principales conditions du bonheur, il est tenté de le croire. Il rapproche les faits religieux des faits de somnambulisme, et compare l'action de Dieu à celle d'un magnétiseur, qui pourrait n'avoir d'existence que dans son imagination. Il semble bien pourtant que la pensée qui dominait en lui vers la fin de sa vie c'est que les sentiments religieux ont une douceur, une efficacité, une fécondité pratique, qu'on ne saurait attribuer à de purs états du corps, et qu'ils manifestent l'action sur nous d'une force non seulement hyperorganique comme le moi mais surnaturelle, divine.

Le mot *Psychologie* en tant qu'il désigne l'étude des faits

de conscience ne suffisait donc pas à désigner toute la science de l'homme ; c'est pourquoi dans son dernier ouvrage qu'il considérait comme son testament philosophique, il lui substitua le mot d'*Anthropologie*.

Si telle est la variété, la richesse, la nouveauté de la philosophie de Maine de Biran, on se demande comment elle a pu être, pendant si longtemps, méconnue. En France, elle n'a pas échappé aux esprits pénétrants et il s'est toujours trouvé des philosophes pour rendre justice à ses travaux. Mais ils furent l'exception, et à l'étranger, sauf à Genève, on ignorait plus encore Maine de Biran.

On peut donner de ce fait plusieurs explications. En faisant de Maine de Biran, dans sa préface de 1834, le magnifique éloge que l'on sait : « Maine de Biran est le plus grand métaphysicien de ce temps », Cousin n'a pas bien servi sa mémoire. Certes Maine de Biran fut un métaphysicien : il a suivi la pente naturelle de l'esprit humain ; parti de la psychologie, il aboutit à la métaphysique. Mais la synthèse inachevée qu'il nous a laissée, fut précédée de longues années d'analyse, et comme il est arrivé souvent, l'esprit d'analyse fut bien plus remarquable chez lui que le génie constructeur.

Ce fut avant tout un psychologue. Il l'était par vocation, par tempérament. Ce fut un observateur et un peintre admirable de la nature humaine. Cette réputation de métaphysicien que lui fit Cousin expliqua, sans doute, aux yeux de quelques-uns, l'obscurité de certains passages de ses écrits. Taine ne s'en étonna plus, qui disait, en plaisantant, que Maine de Biran devait habiter dans une cave à une centaine de mètres de profondeur. Le reproche d'obscurité qu'on a fait si souvent à la philosophie de Maine de Biran nous paraît tout à fait immérité. Nul ne fut plus avide de clarté. Dans les discussions qu'il avait avec ses amis Royer-Collard, de Gérando, Guizot, Ampère, sur les points les plus difficiles de la philosophie, on le voit sans cesse revenir sur ses idées fondamentales, en varier l'expression, multiplier les exemples et les arguments

en leur faveur. Ses idées sont contestables, elles ne sont pas obscures.

Ce qui les fait paraître telles, c'est principalement l'incorrection de quelques-uns des écrits publiés par Cousin, incorrection dont l'éditeur, non l'auteur, était responsable. On peut s'en faire une idée exacte en collationnant le texte de l'édition Cousin sur *l'aperception immédiate* avec les fragments du manuscrit qui nous ont été conservés. Les fautes d'impression, pour un écrit d'une centaine de pages, dépassent le chiffre de trois cents : on y relève des omissions, des contre-sens, des non-sens qui rendent le texte inintelligible.

L'édition d'Ernest Naville dissipa en partie cette impression d'obscurité, sans la détruire entièrement, car *l'Essai sur les fondements de la psychologie*, qui en est le texte principal, est formée de notes qui n'étaient pas prêtes pour l'impression, et qui ne sont pas toujours reliées entre elles.

D'autre part, cet écrit, destiné dans la pensée de Maine de Biran à remplacer ses mémoires académiques, a souvent la sécheresse d'un résumé. Il faudrait, pour le bien comprendre, avoir suivi, dans les écrits antérieurs, le développement de sa philosophie, l'avoir vu naître, grandir, prendre conscience d'elle-même ; or, ces écrits sont, pour la plupart, inédits. Il est aisé dès lors de comprendre l'utilité d'une édition qui publierait les plus importants et mettrait au jour les trésors cachés d'observation et d'analyse qu'ils renferment.

Nous n'en pouvons, dès maintenant, tracer le plan définitif. Elle comprendra une douzaine de volumes, y compris, le Journal dont Ernest Naville n'a publié que des fragments et que son fils, M. Adrien Naville, professeur honoraire à l'Université de Genève, nous a promis de mettre à notre disposition. Nous nous conformerons autant que possible à l'ordre chronologique, exception faite pour la Correspondance philosophique, et les Etudes d'histoire de la philosophie, qui consistent dans une multitude de notes écrites à des époques différentes, comme l'atteste l'écriture, mais non datées pour la plupart.

Outre les écrits déjà publiés par *Cousin*, *Naville*, *Bertrand*, *Mayjonade*, la *Revue de métaphysique et de morale*, l'édition présente donnera au public le ***Mémoire sur la Décomposition de la pensée***, la *Correspondance avec Cabanis*, *de Tracy*, *Stapfer*, *diverses notes inédites sur l'histoire de la philosophie*, enfin le *Journal*.

INTRODUCTION

I. — INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le titre que nous donnons au premier volume de cette édition ne répond pas entièrement à son contenu, mais il en désigne la partie la plus étendue et la plus importante. Les fragments que nous y avons ajoutés sont de la même époque et ont le même caractère : ce sont des notes personnelles sur un événement de la vie privée ou de la vie nationale, et des réflexions suggérées par la lecture d'ouvrages scientifiques ou philosophiques.

Ils proviennent de deux sources différentes. Les uns, au nombre de quatre : *Méditations sur la mort, près du lit funèbre de sa sœur Victoire, Discours sur l'homme, Réflexions nées en lisant ce que dit Jean-Jacques Rousseau dans la profession de foi du Vicaire Savoyard sur la conscience, Portrait du sage*, ont été découverts par M. le chanoine Mayjonade dans les papiers de Grateloup. Deux, la *Méditation sur la mort* et le *Portrait du sage* ont été publiés par lui en tête de son ouvrage : *Pensées et pages inédites de Maine de Biran* (1). Nous devons à sa parfaite obligeance la communication des deux autres. Nous avons emprunté au fonds de la bibliothèque de l'Institut : les *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature* (2), une collection de fragments sur l'*In-*

(1) Périgueux, Bureau de la *Semaine Religieuse* (1896).
(2) Bibliothèque de l'Institut de France, MSS, XX, t. CXXXV.

fluence des signes (1), des *Réflexions sur un Discours de Robespierre* (2). Tous les autres fragments sont extraits du *Premier Journal*.

Il manque à cette collection les écrits donnés à M. de la Valette-Monbrun par Ernest Naville, notamment, les *Discussions sur l'Existence de l'Être suprême, 1792*, et les *Réflexions sur l'athéisme*, dont il fait mention dans son ouvrage sur Maine de Biran (3). Nous n'avons pu, malgré des tentatives répétées, en obtenir communication.

Le manuscrit du *Premier Journal* forme un cahier de 256 pages, petit format, qui est actuellement la propriété d'un fils d'Ernest Naville, M. Adrien Naville, professeur honoraire à l'Université de Genève. Nous devons à son aimable bienveillance, la liberté que nous avons eue, au cours de deux voyages d'étude, d'en copier les pièces, que nous publions ci-dessous. Maine de Biran a commencé ce cahier par les deux bouts, sans qu'il nous soit possible de savoir le premier en date ni l'ordre qu'il a suivi. Ecrivait-il tantôt du côté A, tantôt du côté B, et a-t-il continué ainsi jusqu'à la rencontre des deux rédactions ? Ou bien n'a-t-il commencé l'une qu'après avoir achevé l'autre ? Nous n'avons trouvé dans le manuscrit aucun indice qui pût nous renseigner sur ce point.

Il est extrêmement probable que le cahier fut écrit pendant les années 1794-95 ; quelques fragments portent la date précise de leur composition. Nous n'avons de doute qu'en ce qui concerne *les notes qui doivent servir pour un mémoire sur l'influence des signes*. Ces notes sont suivies du récit d'une conversation avec Dupont de Nemours sur *le système du monde* ; cette conversation ne semble pas avoir pu se produire ailleurs qu'à Paris, probablement pendant le séjour de Maine

(1) Bibliothèque de l'Institut de France, MSS. NS. t. CXXXIII.
(2) id. id. t. CXXXIV.
(3) *Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran* (Fontemoing et Cie, éditeurs), 1914, pp. 56-57.

de Biran dans cette ville, du printemps de l'année 1797 au 1er juillet 1798. D'autre part, il se proposait de prendre part au concours ouvert en l'an V et renouvelé en l'an VI par l'Institut de France, « sur *l'influence des signes* », question que les travaux de Condillac et de Cabanis avaient mise à l'ordre du jour des discussions philosophiques ; la dissolution du Conseil des Cinq cents, quelques mois après sa convocation, créa à Maine de Biran des loisirs. On peut supposer qu'il les consacra en partie à la préparation de son Mémoire, qu'il ne put achever dans les délais fixés. On sait que l'Institut couronna le mémoire de Gérando le 2 avril 1799.

Nous n'avons pas cru devoir publier intégralement les fragments du premier cahier ; appliquant dès le début de cette Édition une règle que nous nous proposons de suivre jusqu'à la fin, à savoir, de ne rien publier qui soit une redite, ou le simple résumé d'une lecture, ou un amas de notes sans lien. C'est ainsi que nous avons volontairement laissé de côté divers fragments sur la mécanique, l'histoire naturelle, la géographie. Un texte fort remarquable sur l'amour (1) qui

(1) Chaque passion a son caractère ; ce caractère est en raison de l'espèce des fibres ébranlées et des degrés de leur ébranlement.

L'amour saisit fortement son objet ; il réagit puissamment sur les fibres qui en ont éprouvé l'impression et sur toutes les fibres qui ont avec celles-là quelque liaison directe ou indirecte, ces fibres sont dans l'institution de la nature, celles qui ont le plus de sensibilité. L'imagination ne peint jamais avec plus de force que lorsque son pinceau est animé par l'amour ; l'attention se fixe tout entière sur cette peinture ; tous les autres mouvements sont suspendus ; par sa réaction, elle augmente la vivacité, le feu des traits, ce n'est plus une peinture, c'est l'objet lui même, il agit, il respire. Sa chaleur se répand dans les sens, les esprits y coulent avec rapidité ; le désir s'allume, mais ce n'est qu'un désir, l'âme jouit, mais ce n'est qu'une idée. Le plaisir qu'elle goûte la fait juger de celui qu'elle pourrait goûter, elle s'arrête sur cette comparaison. Son activité s'y déploie et prête à l'objet de nouveaux charmes. Les fibres qui les représentent acquièrent plus de sensibilité ; elles sollicitent l'âme plus fortement et plus fréquemment ; l'émotion augmente, le désordre s'accroît ; le désir brûle de tous ses

avait tout d'abord attiré notre attention, est copié intégralement sur l'*Essai analytique* de Bonnet. Les textes omis à dessein n'occupent pas plus de trente pages du manuscrit. On peut s'en rendre compte en comparant le nombre des textes que nous avons publiés à leur liste complète, telle qu'elle figure dans la table des matières, dressée par E. Naville.

Table des matières. Vieux journal, côté A. *Feuilles du journal* (1). *Notes sur le Ier livre des lois de Cicéron.* Histoire naturelle. *Liberté.* Plaisirs attachés à l'harmonie. *Liberté (suite). Réflexions sur l'Identité personnelle. Relations morales. Problème moral. Comment prévient-on les délits ?* Notes sur le livre Dei Delitti. Géographie. *Journal. De l'état social. De la nature humaine. Épictète et Montaigne. Remarque sur Hobbes. Pensée et fragments divers. Des causes de la révolution française. Journal.* Politique anglaise. *Histoire naturelle des abeilles. Politique.*

Vieux journal, côté B. Mécanique. Histoire naturelle. Psychologie. De l'amour. *Des signes. Journal. Des signes. Note sur l'Essai de l'origine des connaissances humaines. Note sur le traité de la nature des animaux.* Politique. *État social. Notes sur l'Essai analytique de l'âme. Morceau de Sénèque. Influence du physique sur le moral. De l'activité. Du bonheur. Des passions. Psychologie. Notes sur l'histoire. Du bonheur. Influence des climats. De l'activité. Lemmes et Définitions. De la sagesse, du souverain bien.* Fragment de Sénèque. *Notes qui doivent servir pour un mémoire sur l'influence*

teux, la passion est à son comble, elle se soumet toutes les facultés. Rapprochez ces effets de l'amour de l'importance de la fin, et vous justifierez la nature.

Bonnet. *Essai analytique* (178-79).

Maine de Biran intitule cette citation qu'aucun signe matériel ne permet de reconnaître « Mécanisme de l'amour ». Au-dessous de ce titre, il a écrit cette pensée « La galanterie n'est pas l'amour : elle est le mensonge de l'amour ».

(1) Nous avons écrit en italiques les titres des textes publiés par nous. Les titres sont, pour la plupart, d'E. Naville.

des signes. Éloge du XVIIIe siècle. Conversation avec Dupont de Nemours sur le système du monde.

Comme nous ne pouvons savoir, par suite de la rédaction même de ce cahier, l'ordre dans lequel furent écrits ces fragments, et que du reste, quelle que soit la supposition qu'on fasse à ce sujet, cet ordre est accidentel, nous avons cru devoir lui substituer un ordre, sinon rigoureux, du moins plus clair.

En premier lieu, nous publions trois écrits, dont un seul est daté, mais qui sont probablement les plus anciens que nous possédions de Maine de Biran (à l'exception des deux textes mentionnés plus haut, dont M. de la Valette se réserve pour le moment la connaissance) : quelques-unes des tendances dominantes de sa philosophie s'y manifestent nettement, en particulier sa défiance à l'égard des systèmes, son souci de l'observation, sa foi dans le témoignage du sens intime.

Les fragments qui suivent peuvent être réunis sous le nom de *Mélanges de psychologie, de morale et de politique*. Nous les avons divisés en quatre parties. La première est *une sorte d'autobiographie psychologique*, la deuxième traite *du bonheur*, la troisième *de la liberté*, la quatrième comprend des *réflexions diverses sur l'histoire et la politique*. Mais il n'existe pas entre elles de différences nettement marquées. Dans *l'autobiographie*, M. de Biran parle du bonheur et de la liberté, comme à propos du bonheur et de la liberté il se réfère à son expérience propre. La plupart de ses vues sur l'histoire et la politique ont été provoquées par la Révolution dont il subit, si douloureusement, dans sa solitude, le contre-coup. Ce qui fait le lien et l'unité de ces pensées, c'est qu'elles expriment les différents aspects de sa vie intérieure, pendant les années 1794-1795. Ils peuvent se réduire à deux, sans qu'ils correspondent à des périodes différentes, et à une évolution réelle de son esprit. Dans ses pensées sur le bonheur, Maine de Biran incline vers une sorte de fatalisme physiologique ; au contraire, dans les pages qui suivent sur la liberté, on dirait qu'il se redresse contre les influences qu'il subit, et qu'il réagit contre le cours

naturel de ses affections et de ses rêveries par la liaison volontaire des idées. Ce sont là deux attitudes qui s'opposent, et qui prédominaient en lui, tour à tour.

Le volume se termine par une suite de *Notes et de discussions* d'un caractère plus philosophique sur des écrits de Rousseau, Locke, Condillac, Bonnet. Maine de Biran lisait beaucoup, et dès cette époque, il avait pris l'habitude de discuter et d'apprécier les opinions des auteurs qu'il lisait : c'est ainsi qu'il se constitua un fond d'idées personnelles qui devait en s'élargissant, et en se développant, former une doctrine complète. Le plus important de ces fragments se rapporte au *problème des signes*. Le Mémoire est à peine ébauché, il n'en est pas moins un témoignage précieux de la vigueur et de la pénétration psychologique de son auteur.

Cette série de fragments dont aucun n'était destiné à la publication, et qui ont parfois l'accent d'une confidence et même d'une confession, nous révèle l'âme entière de M. de Biran à cette époque : son caractère instable, timide, étroitement soumis aux influences du dehors, dont il déplore la faiblesse, sans pouvoir s'en corriger, car elle tient à son tempérament, à la constitution de ses fibres cérébrales, au trouble de ses fonctions organiques, ses premières idées philosophiques, inséparables de son expérience intime, enfin les maîtres qu'il admire et qui ont agi sur la formation de sa pensée.

Le problème autour duquel se concentrent la plupart de ses réflexions, est le problème du bonheur. Comment le définir ? et que pouvons-nous faire pour nous le procurer ? Pour répondre à ces questions, il faudrait connaître la véritable nature et l'étendue de nos facultés. Il s'agit, en somme, de savoir, ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. M. de Biran se pose le problème dans les mêmes termes qu'Épictète. Il est ballotté entre deux réponses contraires. Tantôt il incline à croire que nous ne pouvons rien ou presque rien pour notre bonheur, qu'il dépend de l'état de notre corps, et des rapports qu'il entretient avec le milieu dans lequel il vit ; il y a tels moments où la direction de notre pen-

sée nous échappe ; où nous sommes envahis par des flots d'images qui réduisent à l'impuissance tout effort de méditation, toute résolution. Tantôt au contraire, il pense avec les Stoïciens que nous avons le pouvoir de détourner le cours des images vers une fin raisonnable, et de nous en servir pour gouverner nos passions. C'est qu'il découvre en lui deux natures opposées, l'une passive, indisciplinée, esclave de son tempérament maladif, des habitudes de dissipation qu'il semble avoir contractées à Paris, l'autre au contraire, active, capable non seulement de réagir mais d'agir par sa propre initiative sur le cours de ses sentiments et de ses idées. Il y a deux êtres en lui qui se combattent : ce sera le but de sa vie et de sa philosophie de les mettre d'accord.

Il est aisé d'apercevoir, dans ces deux éléments de la nature humaine qu'il découvre en lui le fondement, de la distinction qu'il établira dans le *Mémoire sur l'habitude* entre les habitudes passives et les habitudes actives, et dans le Mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, entre la sensibilité affective et la motilité volontaire. Ce sont les deux éléments par la combinaison desquels il croira, jusqu'en 1814, pouvoir expliquer tous les états et toutes les opérations de notre âme. A cette époque, il se rendit compte, sous la pression de la douleur que lui causa le retour de Napoléon de l'île d'Elbe, qu'il y avait en nous un troisième ordre de faits, une vie plus profonde, la vie religieuse, suprême refuge des âmes meurtries et inconsolées. Or, déjà en 1793, nous constatons qu'à plusieurs reprises, une première fois, sous le coup de l'émotion produite par la mort de sa sœur, puis dans les crises de désespoir provoquées en lui par le drame révolutionnaire, il se tourne vers Dieu et se confie à sa bonté. Ainsi les trois thèmes principaux de l'*Anthropologie*, les thèmes du destin, de la liberté, de la grâce, retentissent, dès ses premiers écrits ; mais ils s'opposent, au lieu de se concilier et de se combiner. Ils prédominent tour à tour, le premier jusqu'en 1802, le second jusqu'en 1814, le troisième dans les dernières années de sa vie. Il est probable que si Maine de Biran avait vécu

quelques années de plus, le thème de la Grâce ou de l'Esprit pur, se serait définitivement imposé aux deux autres qui, sans disparaître, se seraient subordonnés à lui dans l'harmonie d'une âme définitivement apaisée.

L'intérêt dramatique de ces pages de psychologie et de morale, écrites vers l'âge de vingt-huit ans, en dehors de tout esprit de système, par un jeune homme de cœur ardent, de caractère un peu faible, d'esprit délicat et fin, laisse aisément pressentir la grandeur de l'œuvre qui s'ébauche et qui fut si longtemps méconnue, en France même. La philosophie de Maine de Biran est le fruit d'une méditation de trente années sur les ressorts cachés de l'âme humaine, et c'est en lui, bien plus que dans les autres, qu'il essaya d'en surprendre le jeu subtil. Il n'était pas à craindre, grâce à la richesse de sa vie intérieure, que le soin de s'observer n'en appauvrît ou n'en rétrécît le contenu ; et, d'autre part, sa promptitude à discerner les nuances fugitives de ses sentiments et les éléments divers de ses idées, à mesure qu'ils jaillissaient des profondeurs de son âme, le préservait de cette froideur et de cette sécheresse que ne surent pas toujours éviter les philosophes de son temps comme Condillac et les idéologues. La réflexion chez lui n'a jamais arrêté le mouvement de la vie. Nul psychologue n'a moins encouru les critiques que de Bonald avant Auguste Comte adresse à ceux qui fondent la psychologie sur l'introspection. C'est que chez Maine de Biran, l'observation, au lieu de précéder son objet, de l'attendre, et de courir le risque de le déformer, l'accompagne, et en épouse, si l'on peut dire, la mobilité. Quel peintre admirable de la nature humaine !

S'il eut le culte du moi, comme Rousseau, Chateaubriand, et tant d'écrivains de son époque, ce n'est pas au sens étroit que l'on donne à ce mot. La concentration, que produisait si souvent chez lui la maladie, s'accompagnait d'une tristesse qui n'était pas assurément sans douceur, mais c'est parce qu'il s'y mêlait le désintéressement d'une pensée qui s'analyse pour se connaître ; elle n'avait rien d'égoïste. Le

mouvement naturel de son cœur le portait bien plutôt aux effusions intimes. Nul ne fut plus amoureux de la vie : il semblait que sa bonté naturelle le dispensât de tout effort pour contenir l'exubérance de son cœur ; il eut ses faiblesses, que l'on devine, il s'en accuse, dans son journal, aux heures mélancoliques de retour sur soi, et sur les trois ou quatre années de jeunesse frivole et de dissipation, qu'il vécut à Paris. Concentration, dans l'état de maladie ; expansion, dans les périodes de bien-être physique, il connut toutes les émotions qui gravitent autour des deux pôles de la sensibilité ? Il excellait à les décrire avant d'être en état de les expliquer. Chez Maine de Biran, le psychologue se doublait d'un moraliste. Son œuvre rappelle celle de Montaigne, de Pascal, du Rousseau des Confessions et des Promenades ; et c'est une des raisons pour lesquelles, elle dépasse en profondeur et en intérêt celle de Condillac et de Bonnet.

Il en est une autre, d'un autre ordre. Pour Maine de Biran, comme pour les idéologues, la philosophie est une science, non un art ; dans l'*Essai sur les Fondements de la psychologie*, M. de Biran, la considérera comme la science fondamentale, que toutes les autres supposent, la science des principes. C'est à la philosophie que revient la tâche de fixer l'origine et la portée des connaissances humaines. Or il était préparé par une culture extrêmement étendue, par sa connaissance approfondie des sciences, à étudier la pensée sous tous ses aspects. On voit par sa correspondance avec Van Hulten, qu'il s'intéressait à toutes les publications de son temps, qu'il se tenait très au courant des nouveautés littéraires ou scientifiques ; mais c'est pour les mathématiques pures et appliquées qu'il paraît avoir eu le plus d'aptitude et de goût, quoiqu'il se plaignît de l'extrême contention d'esprit qu'elles exigent. L'étude des sciences avait donc pu développer en lui les facultés d'abstraction et de raisonnement, aussi nécessaires au psychologue que l'esprit de finesse. Il possédait enfin éminemment les qualités propres aux esprits philosophiques. Il y a une précision psychologique comme une précision mathématique. Elle ne s'ex-

prime pas par des nombres ou des figures, mais par des idées. M. de Biran compare quelque part la réflexion du psychologue à un psychomètre. L'expérience interne a ses formes précises, comme l'expérience externe. Il avait soin de ne les pas confondre, et de les distinguer les unes et les autres (ce que ne firent, selon lui, ni Condillac, ni Kant) de ces abstractions artificielles, qui sont le déchet de la pensée, non les formes primitives de son activité. Qu'est-ce en somme que la réflexion, sinon la conscience de la conscience ? Après avoir observé les faits, il s'agit de découvrir les fils qui les relient aux principes d'où ils dépendent. C'est le secret de cette faculté active d'abstraction et d'analyse qui est le propre du génie philosophique. Dans cette tâche Maine de Biran part des travaux de ses prédécesseurs, et notamment des philosophes du XVIIIe siècle, Rousseau, Condillac, Bonnet, mais il les discute et leur oppose son propre point de vue.

Il parle souvent de Rousseau. Il a plus subi l'influence de ses sentiments que de ses idées. Ils ont plus d'un trait commun dans le tempérament et dans le caractère : l'instabilité, le penchant à la rêverie, un fond de timidité qui leur enlève tout sang froid dans le monde, et les soumet à l'influence paralysante d'autrui, une sensibilité extrême au climat, aux saisons, à l'action du monde physique. Tous deux ont une jeunesse de cœur, une fraîcheur d'impression qui, à certains jours de l'année, les enivre au contact de la nature. Mais que de différences entre eux ! Maine de Biran est naturellement enclin à la bienveillance, il est plus prompt à s'accuser lui-même que ses amis, il est extrêmement respectueux des usages et des règles qui régissent les mœurs. Il est plus doux que révolté : non pas qu'il se plie au joug que repousse sa conscience ; il est de ceux qui n'hésitent jamais à engager leur responsabilité quand ils le croient utile à l'intérêt de leur pays, ou conforme à leur devoir professionnel ; il envisage la vie comme une tâche sérieuse, non comme un amusement. Les *Confessions* l'affligent, elles l'attirent cependant ; car il est ainsi fait qu'il est plus attiré par ce qu'il aime que

repoussé par ce qui l'offense. Rousseau parle à son cœur par sa franchise, la droiture tout au moins de ses intentions ; l'inconscience du mal qu'il fait l'excuse à ses yeux. Bref, il y avait entre leurs sensibilités des affinités si puissantes qu'elles triomphaient des oppositions. Quant à ses idées, en morale et en politique, Maine de Biran les rejette comme chimériques.

Il semble bien qu'entre les philosophes, ses préférences aillent à Locke. Il aime en lui la vigueur de l'esprit d'analyse unie à la préoccupation constante de l'exactitude dans l'observation et l'explication des faits. Qu'il s'agisse des idées qui dirigent notre conduite ou de celles qui constituent notre connaissance Locke se réfère sans cesse à l'expérience ; certes, il se trompe parfois ; mais ses erreurs ne résultent pas d'un travers de son esprit ou d'une erreur de méthode. Dans la question de l'influence des signes, dont il a le premier compris toute l'importance, il a bien vu que la formation des idées en était indépendante et que leur rôle variait avec la nature et l'objet de nos connaissances.

Condillac au contraire se laisse entraîner par l'esprit de système, encore que ce défaut soit moins apparent dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* que dans le *Traité des sensations*. Il impose ses hypothèses aux faits au lieu d'y plier son esprit. Il construit une théorie et n'y emploie que des matériaux ajustés à l'avance. Il ne suffit pas aux yeux de Maine de Biran, d'avoir banni de la philosophie toutes les questions oiseuses parce qu'elles sont à jamais insolubles, sur la nature, l'origine et la fin des choses, si, dans son domaine légitime, on suit une méthode vicieuse. Il ne s'agit pas de construire, mais d'observer, d'être ingénieux mais vrai. C'est une synthèse que Condillac entreprend, quoi qu'il en dise, et sa synthèse repose sur un fantôme d'analyse. C'est ainsi qu'il a méconnu la vraie nature des animaux et de l'intelligence humaine. L'instinct n'est pas une habitude née de la réflexion individuelle. Quant à nos idées, ce n'est pas en rendre compte que les subordonner aux signes. Le langage

est un instrument qu'il a fallu d'abord créer, il répond à un besoin de notre intelligence. Si nous n'avions pas eu d'idée à exprimer, nous n'aurions pas eu besoin d'en créer l'expression. L'esprit forme donc ses idées sans le secours des signes. C'est en vain que Condillac soutient que sans les mots, la mémoire serait impossible ; on n'a pas de prise plus assurée sur les mots que sur les idées. Condillac s'est exagéré le pouvoir que confère à la pensée l'usage des signes. Il a méconnu ce qu'il y avait de spontané dans l'intelligence humaine comme dans la nature animale. Il n'a pas plus compris la nature du génie que celle de l'instinct. Dans ses prochains mémoires, Maine de Biran montrera qu'il a méconnu le rôle des sensations internes, et de la sensation musculaire, qui sont la source véritable des deux sortes de facultés qui composent notre pensée.

Maine de Biran a plus de sympathie intellectuelle pour la philosophie de Charles Bonnet que pour celle de Condillac. On sait que leur point de départ est commun. Bonnet raconte qu'il avait déjà commencé son *Essai analytique sur l'Ame* lorsqu'on lui annonça le *Traité des Sensations* de l'abbé de Condillac et qu'on lui en indiqua le plan. « J'ai été agréablement surpris, ajoutait-il, de la conformité de ce plan avec le mien, et je n'ai pu que m'applaudir beaucoup d'une semblable conformité » (1). Bien que l'*Essai analytique* soit à un degré au moins égal, imbu de l'esprit de système, il séduisit d'abord Maine de Biran par son allure scientifique. Au lieu d'expliquer les facultés de l'âme par des opérations qui ne sont souvent que de pures abstractions, Bonnet les rapporte au mouvement des fibres cérébrales. « J'ai mis dans mon livre, dit-il, dans sa préface, beaucoup de physique et assez peu de métaphysique ; mais, en vérité, que pouvais-je dire de l'âme considérée en elle-même ? nous la connaissons si peu. L'Homme est un Être mixte ; il n'a des idées que par l'intervention des Sens

(1) *Essai analytique sur les Facultés de l'Ame*. Œuvres de Ch. Bonnet, tome VI, p. 7. Neufchâtel, 1782.

et ses notions les plus abstraites dérivent encore des Sens. C'est sur son Corps et par son Corps que l'Ame agit. Il faut donc toujours en revenir au physique comme à la première origine de tout ce que l'Ame éprouve. Nous ne savons pas plus ce qu'est une idée dans l'Ame que nous ne savons ce qu'est l'Ame elle-même : mais nous savons que les idées sont attachées au jeu de certaines fibres : nous pouvons donc raisonner sur ces fibres, parceque nous voyons des fibres : nous pouvons étudier un peu leurs mouvements, les résultats de leurs mouvements et les liaisons qu'elles ont entre elles » (1). Maine de Biran, dès cette époque, a le sentiment que cette hypothèse ne cadre pas toujours avec les faits, qu'elle en est une représentation plus commode qu'exacte, qu'elle est aux faits psychologiques, ce que l'hypothèse des tourbillons est aux faits astronomiques et physiques. Il pense néanmoins qu'elle contient un fond solide de vérité, et on le voit, à tout instant, emprunter à Bonnet son langage, pour expliquer l'instabilité de ses sentiments et de ses idées par l'extrême mobilité des fibres de son cerveau. Il ne rejettera jamais complètement ce mode d'explication. C'est le seul possible des maladies de l'esprit, des songes, du somnambulisme. Et comment comprendre non seulement les différences des caractères, mais celles même des esprits, et dans le même individu, la force, ou la vivacité des idées, si l'on n'admet pas l'existence de certaines conditions physiques de la pensée ? Mais il reproche à Bonnet d'avoir exagéré l'influence du cerveau, au détriment des fonctions organiques. Comme Condillac, il a méconnu l'influence directe qu'ont sur nos sentiments les modifications du principe vital. L'action de l'âme sur les fibres cérébrales est subordonnée, dans un grand nombre de cas, à ces influences organiques. De là vient que lorsque nous sommes tristes, nous ne pouvons évoquer que des idées tristes. Cette idée de l'influence de la vie organique et des sensations

(1) *Essai analytique sur les Facultés de l'Ame*. Œuvres de Ch. Bonnet, préface XVI.

qui en dépendent, sur notre sentiment de l'existence et par son intermédiaire sur le cours de nos pensées, est propre à Maine de Biran ; elle résulte d'une observation attentive de lui-même. Nous la retrouvons quelques années plus tard chez Cabanis, mais il ne la lui a pas empruntée, comme l'atteste cette lettre que lui écrivait de Paris son ami Van Hulten, 6 frimaire, an VII. « J'ai lu une partie des mémoires de Cabanis, en applaudissant aux observations justes et lumineuses qu'il fait sur l'influence du physique dans les facultés intellectuelles, et en *remarquant avec plaisir que souvent vous m'avez fait les mêmes observations*, j'ai été frappé comme vous de ce mélange impur d'erreurs grossières et dangereuses dont ils sont souillés. »

Il est un autre point sur lequel M. de Biran ne s'accorde pas avec Bonnet, c'est la question de la liberté. Elle ne réside pas, comme le croit celui-ci, dans la puissance d'exécuter ce qu'on veut, ou ce qu'on désire, mais dans l'initiative de nos actes. Nous sommes libres, si au lieu de nous borner à réagir selon les déterminations des fibres cérébrales, c'est-à-dire, à la suite des idées qui leur sont liées, nous pouvons changer nous-mêmes ces déterminations. Que nous ayons un tel pouvoir, cela est peut-être impossible à prouver pour des raisons métaphysiques ; mais c'est une donnée du sens intime.

Ainsi, les conclusions qu'il dégage de l'étude et de la discussion des doctrines philosophiques de son temps viennent rejoindre les résultats de ses observations personnelles : on peut les résumer dans l'idée d'une dualité fondamentale entre les états de l'âme qui dépendent du corps et la liberté. Avant Cabanis, il a nettement aperçu l'influence des sensations organiques, sur le caractère et sur l'esprit. Au lieu d'expliquer les diverses facultés de l'âme, comme Bonnet, par la structure, le mouvement des fibres cérébrales, il s'est rendu compte que, dans un grand nombre de cas, le mouvement de ces fibres

(1) Correspondance inédite de Van Hulten et de M. de Biran. Fonds Naville, Genève.

dépendait lui-même des modifications du principe vital. Il se fait, à cette époque, une idée plus précise de la passivité que de l'activité de son âme. Il ne voit pas encore clairement que celle-ci a son origine dans l'exercice du sens musculaire. Il l'admet comme donnée du sens intime sans être en état de l'expliquer. On trouve néanmoins dans ses premiers écrits les deux idées fondamentales qu'il développera, les années suivantes, dans ses Mémoires académiques.

II. — PREMIERS ÉCRITS

Méditation sur la mort, près du lit funèbre de sa sœur Victoire, du 27 juillet 1793. Au lieu de laisser libre cours à ses larmes, et de s'abandonner à sa douleur, Maine de Biran médite sur la mort, près du lit de sa sœur, sans que l'effort de son esprit pour résoudre ce problème détruise l'émotion qui l'a fait naître et qui le soutient. L'analogie de ses pensées avec celles de Rousseau, dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, est frappante. Delbos (1) a relevé des ressemblances jusque dans le tour de certaines phrases et le mouvement du style. On trouve dans la Méditation de M. de Biran le même antagonisme que dans le discours de Rousseau « entre les démonstrations philosophiques, incertaines, inefficaces et les affirmations immédiates, indiscutables, du sentiment intérieur » (2). Pourtant, après avoir accusé les philosophes d'incompétence sur les questions ardues qu'ils veulent résoudre, et d'orgueil, dans leur prétention d'imposer sans les étayer d'aucune preuve, leurs opinions aux autres, que fait Rousseau ? Il les imite plus qu'il ne le croit : au lieu de s'en remettre au sens intime, il invoque les arguments classiques

(1) Revue de Métaphysique et de Morale (1912) (*Sur les premières conceptions philosophiques de M. de Biran*, p. 7). Delbos.
(2) Rousseau. *Emile*, pp. 298-299. Edition Garnier.

pour prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La pensée de Maine de Biran est beaucoup plus personnelle, et dans la partie critique et dans les affirmations positives de sa Méditation.

Rousseau admet deux preuves de l'existence de Dieu (1). La première est tirée de l'idée de cause productive. Nous nous saisissons directement, dit-il, comme causes de nos actes ; nous ne savons pas comment nous les produisons, mais il n'empêche que nous sommes absolument certains de les produire. Il est donc naturel de penser en vertu du principe de causalité que le mouvement des corps étrangers a une cause analogue et que cette cause est Dieu. La seconde preuve est tirée de l'existence d'un ordre dans le monde : c'est la preuve par les causes finales. Quant à l'immortalité de l'âme, Rousseau la fonde sur l'idée de justice et sur la distinction en nous de deux substances. La voix de la conscience qui dans cette vie est si souvent étouffée par les passions, retrouvera toute sa force, et saura se faire entendre pour la punition du coupable et la récompense des hommes vertueux après la séparation de l'âme et du corps.

C'est sur le problème de l'immortalité de l'âme, que M. de Biran porte d'abord son attention. L'instinct qui nous rattache à la vie, se révolte en chacun de nous contre l'idée de l'anéantissement. La religion vient confirmer l'espoir que nous donne la nature. Mais celui qui consulte sa raison, au lieu de s'abandonner à ses sentiments et à la foi, ne peut que douter. Nulle solution philosophique ne le satisfait.

Les physiologistes, comme Bonnet, expliquent mécaniquement et par des hypothèses assez plausibles le jeu de la mémoire, des idées, des passions, mais qu'y gagne-t-on ? « On connaîtrait les ressorts de la machine, mais la puissance motrice en serait-elle mieux connue ? (2) » Un ou deux ans plus tard, M. de Biran écrira dans son journal, au sujet de la

(1) Rousseau, *Emile*, p. 306-307.
(2) *Méditation sur la mort*, p. 6.

mémoire « Les physiologistes supposent qu'elle est matérielle, et ils en donnent des preuves bien fortes par les divers exemples qu'on rapporte des personnes que la maladie ou des accidents ont absolument privés de cette faculté ; mais quelle ténuité, quelle exilité infinie ne faut-il pas donner aux fibres contenues dans un espace très petit, si chaque mot a une fibre correspondante, pour qu'un homme dont la mémoire est remplie de millions de mots, de dates, puisse rappeler, éveiller des millions de fibres sans confusion, dans l'ordre où elles ont été primitivement ébranlées ? Et quand on concevra cela, il faudra connaître la puissance qui réveille ces fibres, car elles ne peuvent pas donner le mouvement ; dans tous les cas, je cherche une puissance motrice, une cause active et on ne parle jamais que des ressorts de la machine ».

Si l'on imagine avec le médecin Baumann que les êtres organisés sont formés d'une infinité d'éléments sensibles eux-mêmes, qui une fois réunis, perdent la conscience de leur première existence pour n'avoir que celle du tout qu'ils composent, on ne conçoit pas comment ces éléments divers, auxquels on accorde gratuitement la sensibilité, peuvent former un sentiment unique et incapable de division.

Invoque-t-on pour expliquer cette simplicité du moi, l'idée d'une substance immatérielle, distincte du corps ? D'autres difficultés surgissent. Si la conscience de soi est indépendante de la sensation, on ne voit pas pourquoi l'âme ne se souvient pas du temps qui a précédé son union avec le corps. Il semble bien, du reste que les progrès de l'intelligence accompagnent toujours le développement de l'organisme, et qu'on ne puisse concevoir en aucun temps son existence indépendante de l'organisation.

Enfin, les métaphysiciens comme Locke qui expliquent la personnalité par la mémoire, retombent dans les difficultés déjà signalées, car les maladies de la mémoire prouvent assez que son siège est corporel et si les maladies ont le pouvoir de

(1) *Premier Journal*, inédit.

détruire la mémoire, en changeant les dispositions des fibres du cerveau, comment la mort ne l'aurait-elle pas ? (1) Si notre personnalité est détruite, il nous importe peu que la substance soit immortelle, qu'elle soit destinée à passer par plusieurs degrés successifs de perfection, ou ce qui ne serait peut-être pas moins vraisemblable, condamnée à la dégénerescence.

Celui qui ne s'appuie dans cette matière que sur des notions philosophiques, marche donc, conclut Maine de Biran, sur des outres pleines de vent (2) ».

Si l'on veut cesser d'errer dans l'incertitude, au gré de ces rêveries abstraites que sont les théories philosophiques, il faut laisser là tous les livres et n'écouter que le sens intime. La clef du problème de l'immortalité de l'âme se trouve dans la croyance en Dieu, qui a son véritable fondement dans une sorte *d'instinct sublime* de notre âme.

Maine de Biran cite en passant la preuve fondée sur l'ordre du monde. Il l'expose à peu près dans les mêmes termes que Rousseau. « En étudiant la nature, en examinant la coordination de tous les êtres, la convergence générale vers un but, l'accord parfait et invariable des moyens avec la fin, serons-nous assez aveugles pour méconnaître la suprême intelligence (3) ».

Il est surprenant qu'il ne mentionne pas la preuve de Rousseau, fondée sur l'idée de cause productive, qui a tant d'analogie avec celle qu'il opposera plus tard aux preuves cartésiennes, de l'existence de Dieu dans son *Commentaire sur les Méditations de Descartes*. Le moi dit Rousseau, se saisit comme cause du mouvement de ses membres ; il ne comprend pas, le rapport de la cause productive à l'effet, mais il n'en a pas moins la certitude de le produire. De là il s'élève à l'idée de Dieu comme cause du mouvement de l'univers. La preuve de Maine de Biran de 1814 s'appuie sur des notions qu'il ne

(1) *Méditation sur la mort*, p. 9.
(2) *Id.*, p. 11.
(3) *Id.*, p. 11.

possède pas, en 1793 ; en premier lieu la notion de la causalité du moi ; en deuxième lieu la distinction du moi et de l'âme substance. L'idée du moi est première dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre de l'existence, l'âme lui est antérieure. Dieu peut donc être conçu comme la cause première des substances. Plus tard il admettra qu'il existe en nous tout un ordre de sentiments, qui se rattachent au sentiment de l'infini, et dont nous ne pouvons attribuer l'origine au moi, ni au corps : qu'on ne peut les expliquer que par l'action de Dieu sur notre âme. Ainsi, Dieu est cause non seulement de notre existence substantielle, mais de certains de ses modes qui se ramènent au sentiment religieux. Et tandis que Dieu conçu comme cause de l'âme substance, n'est peut-être qu'une hypothèse que l'on ne peut vérifier, à cause de l'impossibilité où nous sommes de pénétrer dans la région du noumène, le Dieu de l'Evangile manifeste en nous sa présence par des signes qui lui apparaîtront de plus en plus clairs : l'espérance, la charité.

Or il est remarquable que c'est sous l'influence de sentiments analogues que M. de Biran se tourne vers Dieu, en 1793. Il trouve au fond de son âme, un élan vers la vérité, le pressentiment d'une vie supérieure où tous les doutes se dissipent, toutes les inquiétudes s'apaisent, toutes les espérances se réalisent, une foi ardente et tenace dans le prix de la vie, et par conséquent, dans la valeur de la pensée, qu'on ne peut expliquer comme l'effet du pur instinct animal de conservation. Seule la croyance en Dieu explique la foi de la pensée en elle-même. Comment croire à la vérité, si l'on ne croit pas à l'existence de l'Etre parfait ? La preuve physique tirée de l'ordre du monde, devient, ainsi entendue, une preuve psychologique fondée sur le sens intime. L'homme par une sorte d'instinct se refuse à croire que son esprit est dupe de je ne sais quel malin génie qui se plairait à le tromper. Il préfère croire en Dieu, placer en lui toute sa confiance, que s'abîmer dans le doute et le désespoir.

Tandis que chez Rousseau, la preuve de l'immortalité de

l'âme est fondée sur la distinction de deux substances, et sur une exigence de la conscience morale, chez M. de Biran, cette preuve n'est plus qu'une simple croyance dérivée de la croyance en Dieu, et comme elle, de la foi dans le témoignage de la conscience. L'Être souverainement bon n'a pu tromper la confiance dans la vie qu'il a placée au cœur de tous les hommes, et que M. de Biran exprime avec une candeur et une naïveté touchantes ! Il était à cette époque précieuse de la vie, dont parle Rousseau, « où sa plénitude expansive étend pour ainsi dire notre être par toutes nos sensations et embellit à nos yeux la nature entière du charme de notre existence » (1). « Quoi ! mes yeux ne jouiront plus du sublime spectacle de la nature ? Je ne verrai plus ces brillantes sphères qui roulent sur nos têtes ? Les saisons se succéderont, la terre se couvrira de fleurs et de fruits et ce ne sera plus pour moi ? Je ne sentirai plus mon cœur palpiter ! les sentiments les plus doux ne le feront plus tressaillir : le tombeau le glacera pour jamais ! tous les liens de l'amour, de l'amitié seront brisés, mon cadavre défiguré, rongé par les vers ne présentera à ceux qui m'aimaient qu'un objet horrible, épouvantable, ô malheur, ô désespoir ! » (2). Ce sont là des raisons de croire, bien subjectives, et où l'imagination entre pour une grande part. Maine de Biran n'y adhérera pas aussi facilement, dans les dernières années de sa vie. L'immortalité restera pour lui une espérance, un vœu : il n'en est pas ainsi de l'existence de Dieu ; elle se manifestera clairement en lui, à un troisième sens, qui a beaucoup d'analogies avec l'instinct sublime dont il parle dans cette méditation, mais avant de l'admettre, il s'efforcera d'en établir l'existence, en démontrant l'irréductibilité de ses données, aux sensations organiques, et au sentiment du moi. La notion de sens intime telle que l'entend Rousseau, est une notion confuse qu'il s'efforcera de préciser.

(1) *Confessions*, p. 28, t. I, Paris, 1824.
(2) *Méditation sur la mort*, p. 14.

* * *

Le *Discours sur l'homme* procède de la même inspiration et aboutit aux mêmes conclusions que la *Méditation sur la mort.* Maine de Biran est douloureusement affecté par les maux que la Révolution répand autour de lui, et sa douleur même l'incite à réfléchir sur leur cause profonde. Qu'est-ce que l'homme ? L'homme, répond-il, ne connaît rien moins que lui-même. Il est entraîné au dehors par le souci qu'il a de veiller à sa conservation, il ne s'observe ni ne réfléchit sur son être. Il n'a du reste aucun moyen de connaître la nature des choses ; les rapports seuls sont pénétrables à son intelligence. Aussi ne faut-il pas s'étonner des contradictions où tombent les philosophes qui veulent connaître la nature de l'âme humaine. Ils ne s'entendent même pas sur les problèmes qui sont le plus à notre portée, tels que la place qu'occupe l'homme dans la chaîne des êtres et le but de sa vie ; enfin ceux-là même qui consultent l'expérience comme les moralistes, et qui cherchent à déduire de la connaissance des ressorts qui meuvent l'homme en société, les règles qui doivent diriger sa conduite, ne s'accordent pas entre eux. On peut cependant retirer beaucoup d'utilité de leurs recherches.

Montaigne et Pascal s'accordent sur la faiblesse de l'homme qui ne s'appuie pas sur la religion.

Le premier, dans le parallèle qu'il établit entre l'homme et les animaux trouve de nombreuses raisons pour rabattre l'orgueil qui nous a placé au premier rang. Nous n'avons que trop à envier aux animaux : la paix, le repos, la sérénité, l'innocence, la santé surtout. Maine de Biran n'accepte pas ce jugement. L'homme selon lui est supérieur à tous les animaux, car seul, il tourne tout à son usage, lui seul connaît l'usage du feu, lui seul se sert des langues et se forme par les mots des idées de toute espèce, lui seul enfin s'élève à Dieu, l'admire dans ses ouvrages et lui rend un culte. Mais il ne faut pas pour cela nier les rapports qu'il a avec les autres

êtres. Les animaux ne sont pas de simples machines ; ils ont le sentiment, la mémoire, l'association des idées, il leur manque le langage. A vrai dire, il leur manque parce qu'ils n'ont pas d'idées proprement dites à exprimer, étant incapables d'abstraire et de raisonner. Leurs facultés sont soumises à l'impression des objets. L'habitude explique la plupart de leurs ruses ; elle n'explique pourtant pas tout, comme l'ont soutenu certains philosophes. Leur théorie est assurément, sur certains points, plausible : elle a l'avantage d'exclure tout principe occulte ; elle explique pourquoi les animaux ayant moins de besoins que les hommes, et vivant dans des circonstances plus simples et plus stables, s'en tiennent à leurs premières habitudes et sont stationnaires, sans qu'ils soient pour cela privés de perfectibilité, mais elle n'explique pas certains faits tels que l'instinct des abeilles et des castors. Si l'on rejette, dit Maine de Biran, les idées innées dans l'homme, il semble qu'on soit forcé de les admettre dans les animaux.

Pascal reconnaît avec Montaigne la faiblesse de l'homme, mais il conclut sa grandeur du sentiment qu'il a de sa faiblesse. S'il est abject par sa nature dégénérée, il est grand par son état primitif : s'il est misérable par le péché, il est glorieux par la grâce. Le christianisme seul, à ses yeux, rend compte de ce mélange de bassesse et de grandeur.

Il faut convenir, dit Maine de Biran, que l'argument de Pascal est fort, et qu'il est confirmé par le témoignage du sens intime. Il y a dans l'homme, une inquiétude, un vide de vrais biens qui semble annoncer que l'homme n'est pas à sa vraie place, ici-bas. C'est en vain qu'on essaye d'expliquer ces contradictions de la nature humaine par des causes sociales, car on a constaté chez tous les peuples la même activité turbulente, inquiète, qui ne sait où se fixer. D'où vient-elle ? Comment l'expliquer ? Plusieurs hypothèses sont possibles. « Peut-être est-elle une suite d'une nature constante et qui n'a jamais été différente, peut-être aussi qu'elle est un reste d'une nature supérieure, plus excellente, qui a dégénéré, qui dégé-

nérera encore, peut-être cette nature marche-t-elle vers la perfection, et que pressentant cet état l'âme erre ainsi sans rien trouver qui la satisfasse (1) » Nous ne pouvons sortir du doute qu'en écoutant la voix du sens intime. « Les âmes sensibles ont un instinct particulier qui les conduit, qui les entraîne avec bien plus de force que la raison ; elles ont des démonstrations à leur manière, plus convaincantes que celles qui procèdent par le calcul (2) ». Le sens intime nous porte à croire à l'existence dans le monde d'un principe de justice et d'amour. La destinée de l'homme n'est donc pas incertaine, et il s'agirait seulement de découvrir le moyen de rendre les hommes meilleurs et plus heureux.

Pourquoi cette étude, la plus importante, la seule importante peut-être, est-elle si délaissée ? Peut-être, est ce par désespoir, en présence des terribles leçons du présent, d'améliorer et de perfectionner la nature de l'homme. « Quoi, toujours, nous aurons à gémir sur le sort de l'humanité ? Si elle est dans l'esclavage, son abrutissement excite notre pitié. Brisez ses fers ; les excès, les désordres auxquels elle se livre, nous percent l'âme ; nous voudrions la priver encore de cette liberté dont elle fait un usage si funeste. Dans les fers, elle nous fait compassion ; libre, elle nous indigne. Ainsi le sort du philosophe, ami de ses semblables, est d'avoir toujours à déplorer leur égarement, désespérera-t-il (3) ? » Mais peut-être les hommes n'ont ils pas fait tout ce qu'ils ont pu pour arrêter le progrès du mal ? Si les philosophes avaient employé à construire l'acharnement qu'ils ont mis à détruire jusqu'aux choses les plus sacrées, peut-être n'aurait-on pas à gémir ? Dans un passage *du premier journal*, Maine de Biran accuse Helvétius, Raynal d'avoir desséché le cœur de la classe nombreuse qui les a lus, en répétant sans cesse que la raison seule doit conduire le peuple, en remplissant les cœurs de haine pour

(1) *De l'homme*, p. 28.
(2) *Id.*, p. 27.
(3) *Id.*, p. 30.

tout pouvoir supérieur, de mépris pour une religion si consolante pour les gens de bien, si nécessaire pour arrêter le bras du méchant (1). Il faut donc conclut-il, détourner ses regards du présent, et les porter vers un monde imaginaire et meilleur. Il s'agit d'orienter cette activité indéterminée qui est le fond de notre nature, qui se manifeste chez tous les peuples, même chez les peuples sauvages, qui cause tant de biens et de maux, vers une fin raisonnable, vers la perfection dont le vrai bonheur est inséparable. La confiance en Dieu peut donc seule nous permettre de supporter les maux présents et de garder intacte notre foi dans l'avenir.

* * *

Nous ne connaissons pas la date des *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature* ; mais l'examen de l'écriture nous fait supposer que cet écrit est de la jeunesse de Maine de Biran. Il écrit à la date du 25 décembre 1794, qu'il consacre beaucoup de temps à l'étude des mathématiques ; les manuscrits de cette époque sont couverts de formules et de démonstrations algébriques. C'est probablement la lecture d'un passage de l'Histoire naturelle de Buffon, intitulé : *Seconde vue de la nature* qui lui suggère ces réflexions. Il reviendra, à plusieurs reprises, dans ses écrits, sur cette question, notamment dans le § 5 du chapitre IV de la deuxième partie (section IV) de l'*Essai sur les fondements de la psychologie* (2), et dans la troisième section des *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (3).

Il faut admirer Newton, dit-il dans le premier de ces écrits, non seulement pour l'ouvrage en quelque sorte surhumain qu'il a accompli, mais encore pour ce dont il s'est abstenu, contre l'instinct de l'humanité. Il n'a pas fait d'hypothèse dans un sujet qui jusqu'à lui n'avait été traité que par hypo-

(1) P. 165.

(2) Édition Naville, t. II, p. 325. Dezobry et Magdeleine et Cie, éditeurs, Paris, 1859.

(3) Édition Bertrand, Ernest Leroux, éditeur, Paris, 1887.

thèse. Il semble que ce génie presque divin, dédaignant tout ce qui tient à l'imagination, comme à une faculté purement humaine, ait voulu lui fermer l'entrée dans l'érection de ce monument immortel consacré à la raison pure. L'imagination n'a rien à voir, en effet, dans l'application du principe de causalité. Toute notion de cause est réflexive dans son principe. Prétendre connaître une force par l'imagination, ou chercher à l'aide de cette faculté comment la force agit, c'est dénaturer la notion de force, c'est l'anéantir pour mettre à sa place des fantômes hétérogènes (2) ».

Après avoir constaté que l'attraction des planètes vers le soleil suit la même loi que la chute des corps sur la terre, que la loi s'exprime dans la même formule, il s'est élevé à l'idée d'une force commune répandue dans tout le système solaire. Il ne s'est pas demandé comment agissait cette force, si c'est à travers le vide ou par l'intermédiaire d'un fluide éthéré. Il n'a pas, comme Descartes, expliqué hypothétiquement les effets par un jeu de tourbillons. C'est par là, dit-il, que la philosophie de Newton diffère absolument de celle de Descartes. Dans le premier cas, on déduit les phénomènes ou les rapports les plus composés d'une cause réelle donnée par une première relation, sans aucun mélange d'hypothèse. Dans la seconde, on part d'une cause physique ou de faits hypothétiques dont on cherche les rapports avec les faits observés pour expliquer le comment de ceux-ci.

Maine de Biran considérera donc, à l'époque de l'*Essai sur les Fondements de la psychologie*, la conception newtonienne de la science, comme la confirmation de son propre point de vue. Nous nous saisissons comme cause de nos propres mouvements dans le sentiment d'effort musculaire, sans qu'il nous soit possible de concevoir le comment de notre

(1) Naville, t. II, p. 345.

(2) Naville, t. II, p. 346. Maine de Biran, mieux informé, fera quelques années plus tard, des réserves expresses sur ce jugement. Voir *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, pp. 249-250.

action. Le caractère d'identité sous lequel se manifeste à la conscience la suite de nos efforts volontaires, nous autorise à les attribuer à la même force. De là par une induction légitime, nous attribuons à une force commune tous les mouvements qui obéissant à une même loi, sont régis par la même formule.

Au moment où Maine de Biran écrit *ses réflexions sur les forces générales qui animent la nature*, il n'est pas en possession du principe fondamental de la psychologie et des sciences de la nature, telles que les mathématiques et l'astronomie, c'est-à-dire des sciences rationnelles : le principe commun de ces sciences est le fait primitif de conscience. La différence est donc grande entre les deux points de vue. Mais ce qu'il nous paraît intéressant de noter, c'est, à défaut d'un fondement théorique commun, l'identité des tendances qu'ils manifestent.

Maine de Biran montre la même défiance à l'égard des systèmes qui veulent expliquer rationnellement le mouvement général de la matière qu'à l'égard des preuves philosophiques de l'existence de Dieu, et des différents systèmes sur l'homme. Le mécanisme cartésien n'est pas plus intelligible qu'il n'est exact. C'est en vertu d'un préjugé de l'imagination, et non par une vue claire de l'entendement que l'on considère l'impulsion comme la cause première du mouvement. « Conçoit-on bien comment un corps peut communiquer du mouvement à un autre ? N'y a-t-il pas dans cette communication un mystère qui nous confond ? Quand on saurait en quoi consiste l'impénétrabilité des corps, pourrait-on se faire une idée bien nette du mouvement d'impulsion (1) ? « D'autre part, on a démontré que le système des tourbillons auxquels Descartes est conduit, en partant de l'impulsion, n'explique pas plusieurs effets et leur est même contradictoire » (2). Si l'on considère le mouvement des planètes, on ne voit pas comment on pourrait l'expliquer par l'action d'un [redacted]. « Pour pouvoir

(1) *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature*, p. 37.

(2) *Id.*, p. 33.

se tirer d'embarras, il faudrait supposer qu'il est capable de pousser dans un sens sans résister dans aucun autre, car autrement le moyen d'imaginer qu'un fluide assez puissant pour agir avec force sur des masses énormes pût résister assez peu pour que les mouvements s'opérâssent en tous sens sans éprouver de difficulté dans ce milieu » (1). « Une raison encore qui lui paraît forte contre l'impulsion, c'est qu'il ne voit pas comment y rapporter la force qu'un corps exerce sur un autre corps en proportion du nombre de ses particules matérielles. Il paraît que cette force est répandue dans chaque atome qu'elle anime, et je ne vois pas comment en admettant l'impulsion d'un fluide, l'action pourrait être si exactement proportionnelle à la quantité de matière (2) ». Il fallait donc abandonner « ce joli système des tourbillons » et recourir pour l'explication des phénomènes de la nature à un autre principe que celui de l'impulsion. Le grand Newton trouva ce principe.

Il fit preuve de sagesse et de circonspection, en se bornant à la considération des effets et en ne s'occupant point de la cause. L'attraction lui apparut comme un effet général, dont il découvrit d'utiles applications. Il refusa de la considérer comme une propriété primordiale, inhérente à la matière.

Il était dans la bonne voie, conclut Maine de Biran, car ce n'est jamais que par la connaissance des effets qu'on peut parvenir à la découverte de la cause. Peut-être eût-il dû suivre le mouvement naturel de la pensée et attribuer cet effet à une cause générale. Ce n'est pas une raison parce qu'on ne comprend pas le mode d'existence d'une cause active au sein de la matière pour ne pas l'admettre. « On s'est trop pressé peut-être en avançant que telle qualité répugnait à l'essence de la matière, mais la connaît-on bien cette essence ? Pourquoi se représenter la matière comme inerte, inactive de sa nature ? Celui qui l'a créée (si vous voulez qu'elle ait été créée) n'avait-il donc pas

(1) *Reflexions*, p. 33.
(2) *Id.*, p. 38.

le pouvoir de lui donner quelque qualité active ? Ne craignez-vous pas en soutenant la négative, de borner un peu légèrement la puissance du souverain Être (1) ». Pourquoi ne pas croire qu'il a plu au Créateur d'ajouter à la matière certaines qualités comme l'attraction, le sentiment, la pensée même ? Dans l'impossibilité où nous sommes de comprendre la nature des choses, il ne faut pas hésiter à accepter la leçon des faits. Et comme la nature nous paraît toujours simple, toujours économe dans ses moyens, il ne faut pas hésiter à rapporter des faits identiques à la même cause. C'est pourquoi Maine de Biran est d'avis qu'on étende au delà des bornes fixées par Newton la portée de son explication et d'admettre que la même force qui régit les cieux rapproche aussi les molécules des corps terrestres. Il se range dans trois pages obscures et dont nous lui laissons la responsabilité, à l'opinion de Buffon sur cette matière, et considère l'attraction comme le principe de tous les mouvements, de ceux-là mêmes qu'on attribue à l'impulsion, comme le mouvement de lancer une pierre.

Ainsi le rôle de la raison, dans les sciences de la nature, n'est pas comme le pensait Descartes, de rattacher l'effet à sa cause par un lien logique. Ce rapport ne peut être compris, selon Maine de Biran, car les deux termes ne sont pas homogènes. Seule est intelligible la chaîne des effets qui se rattachent à l'effet général. Mais une fois posé, non expliqué le rapport de cet effet à la force qui le produit doit recevoir le plus d'extension possible. La raison ne crée rien ; elle s'applique aux relations données par l'expérience ; elle est incapable de déduire les faits primitifs d'idées claires et distinctes, elle les généralise une fois posés.

La réalité veut être saisie par les sens appropriés. Il faut se défier des constructions métaphysiques, tels que le mécanisme, où sous le vain prétexte d'expliquer ce qui par nature est inexplicable, on s'égare dans les rêves faciles de l'imagination distraite. L'important, c'est d'observer les différents

(1) *Réflex. sur les forces*, p. 37.

aspects de la réalité, c'est de constater, non de construire. Le sens intime nous met en communication avec l'esprit comme les sens externes avec la nature. Il faut s'en remettre à leur témoignage. En ce sens la philosophie biranienne est bien un sensualisme ; mais il ne faut pas se méprendre sur la signification de ce mot. Nous verrons que le progrès de sa réflexion amènera M. de Biran à distinguer dans le sens interne, trois sens d'origine et de nature bien différentes, le sentiment de la vie, la conscience de soi, et un sens sublime, qui n'est autre que le sens religieux. Le principal intérêt des deux premiers fragments que nous publions, est d'établir, que dès sa jeunesse, il était disposé à l'admettre ce sens supérieur, qui, après une éclipse de près de vingt années, se manifestera de nouveau en lui pour briller d'un éclat de plus en plus vif jusqu'à sa mort. Dans les *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature*, il oppose à la méthode cartésienne la méthode de Bacon et s'y rallie. Ainsi, dès ses premiers écrits, Maine de Biran manifeste sa foi dans le témoignage de l'expérience et la défiance à l'égard de l'esprit de système.

III. — MÉLANGES DE PSYCHOLOGIE, DE MORALE ET DE POLITIQUE

Les fragments que nous publions dans cette seconde partie se rapportent, sous leurs diverses formes, à une sorte d'*autobiographie psychologique* ; ils ont un objet commun : le bonheur ; et comme on ne peut pas isoler l'individu de la société où il vit, Maine de Biran en recherche tout à la fois les conditions individuelles et sociales. Mais il ne se propose pas un but défini, il ne suit aucun plan. L'unité des pages qui suivent tient uniquement à la préoccupation dominante de son esprit à cette époque. Il décrit au jour le jour ses impressions, provoquées tantôt par un événement de sa vie privée, tantôt par un événement politique, tantôt par la lecture d'un moraliste ancien ou moderne. On ne peut pas parler du bonheur sans

soulever le problème de la liberté. Il s'agit en effet de savoir si le bonheur dépend ou ne dépend pas de nous. Est-ce le résultat de notre organisation, de l'influence qu'exercent les choses extérieures sur notre corps et par son intermédiaire sur notre sentiment de l'existence ? ou bien est-il en notre pouvoir de commander à notre sensibilité et d'agir sur le centre qui est le siège de nos diverses affections ? D'autre part, quelles sont les conditions politiques du bonheur ? Quelles sont les causes des maux dont souffrent les sociétés ? Quels sont les moyens d'y remédier ? Quelle est la meilleure forme de gouvernement ? Autant de questions qu'il est conduit à se poser, et qu'il traite plus en moraliste qu'en philosophe.

∴

Nous plaçons en tête de ce nouveau recueil de documents le portrait de Maine de Biran, le plus fidèle, le plus vrai que nous connaissions. Il y a deux hommes en lui : le penseur qui trouve dans la méditation solitaire et la libre expansion de sentiments naturellement honnêtes et bons, cette tranquillité, cette paix du cœur qui sont à ses yeux la principale source du bonheur, et l'homme du monde toujours inquiet, agité, mécontent de soi.

Il connaît le monde et le juge sévèrement. Le défaut des hommes qui vivent en commun, c'est la dissimulation, l'hypocrisie. Ils n'ont qu'un souci : paraître ; et pour rehausser à leurs yeux leur propre valeur, ils se plaisent, par leurs sarcasmes et leurs railleries, à rabaisser le mérite d'autrui. Quelle devrait être la conduite d'un honnête homme dans ce milieu corrompu ? Il devrait y apporter une grande fermeté de caractère qui le rendrait inaccessible à la contagion, et un renoncement absolu aux avantages de l'opinion, qui lui donnerait avec le sang-froid l'indépendance nécessaire du jugement. S'il était prudent, il se bornerait au rôle d'observateur.

Or Maine de Biran avoue que ces qualités lui manquent, qu'il ne peut rester lui-même dans la société des autres et

qu'il cherche à les imiter pour leur plaire. Il voudrait lire dans les yeux ce qu'on pense de lui. Il est cruellement blessé dans sa vanité, lorsqu'il ne rencontre pas les égards auxquels il estime avoir droit ; et après avoir souffert dans le monde des blessures de son amour-propre, il souffre, dans son cabinet, de son inconsistance. Il s'en accuse, il s'en repent, il s'écrie : « Oh ! vanité, source de misères, de maux, qui rends mon âme abjecte, je te dompterai ». Sage résolution, digne d'un meilleur sort !... Toute sa vie, avec une persévérance qui prouve la sincérité de ses intentions, il déplorera cette faiblesse de caractère, sans jamais réussir à s'en corriger. C'est qu'elle a son origine dans son tempérament, il s'en rend compte, dès cette époque.

Malgré tous ses efforts, il ne peut garder son sang-froid dans le monde. Il en subit l'influence comme un somnambule la suggestion de l'hypnotiseur. Il vit alors d'une vie d'emprunt ; il vit par les autres et en eux, sinon pour eux. Il ne ressent ses propres actions qu'à travers les sentiments qu'elles suscitent en autrui. Bien plus, cette disposition d'esprit persiste, lorsqu'il est rentré chez lui ; l'influence se poursuit, la suggestion se prolonge : « Toutes les fibres de mon cerveau, dit-il, sont si mobiles qu'elles cèdent à l'impression des objets, sans que je puisse arrêter leur mouvement ; entraîné en divers sens contraires, je ne suis que passif ; ma raison devient nulle ; je dis ce que je ne voudrais pas dire ; je fais ce que je ne voudrais pas faire... Lorsque je reviens dans mon cabinet, si je veux m'occuper, ce que j'ai vu, ce que j'ai entendu se présente à mon imagination ; ce sont autant de tableaux qui se succèdent et passent devant mes yeux, comme ceux de la lanterne magique » (1). Ce qui est plus grave encore, c'est qu'à peine revenu à soi, il se sent de nouveau attiré par l'abîme où sombre sa personnalité. Cet état est plus fréquent qu'on ne suppose ; combien de personnes l'éprouvent sans s'en rendre compte ; elles ne sont elles-mêmes que dans la solitude ou la

(1) P. 51.

société de leurs amis. Dès qu'elles se trouvent dans le monde, on dirait qu'elles tombent en état d'hypnose, elles vivent sur un autre plan de conscience, d'une vie rétrécie et comme étrangère.

Il se trouvait plus heureux, lorsqu'il se promenait seul dans les prairies et les bois de Grateloup. Les pages qui suivent, qu'Ernest Naville a publiées en partie dans les *Pensées de Maine de Biran* (1), évoquent d'une façon irrésistible les *Rêveries d'un promeneur solitaire*. L'influence de J.-J. Rousseau se manifeste ici non seulement dans les idées, mais dans la tonalité des sentiments et jusque dans la grâce du style. Maine de Biran raconte qu'il vient d'éprouver, à la fin d'une belle journée de printemps, un sentiment d'une douceur infinie, comme si la sérénité du ciel qu'il contemplait était entrée subitement dans son cœur. Cette sorte d'extase a des caractères communs avec l'extase des mystiques. C'est un état de ravissement, dans lequel une multitude de pensées se présentent en foule à l'esprit, sans se troubler et pourtant sans qu'on puisse les discerner. Nous retrouverons à plusieurs reprises dans le journal l'expression d'un pareil sentiment, qui est un des traits caractéristiques de la sensibilité romantique. Cette forme de sensibilité persistera chez Maine de Biran jusqu'à la fin de sa vie ; mais elle s'emplira peu à peu d'un contenu nouveau : le sentiment religieux.

Puisqu'il vient d'avoir la bonne fortune de goûter le bonheur dans toute son étendue, il cherche à en ranimer le souvenir pour en fixer l'image. Tel Descartes, cherchant à saisir dans le *Cogito* le signe infaillible de la vérité. Tout ce qu'il en sait, c'est qu'il réside dans le calme des sens, et qu'il s'oppose à l'agitation des passions. C'est aussi l'opinion de Rousseau qui dans la 5e Promenade le décrit ainsi : « Il faut que le cœur soit en paix et qu'aucune passion n'en vienne troubler le calme (2). » Mais il se rend compte que s'il dépend de lui de fuir l'agitation, il n'est pas en son pouvoir de se donner des

(1) *M. de Biran, sa vie et ses pensées*, par Ernest Naville, Paris, Cherbuliez, 1857.

(2) Rousseau, *5e Promenade*, p. 35.

ravissements semblables à celui qu'il vient d'éprouver et dont il ne perdra jamais le souvenir. Il faut attendre ces heures inoubliables de contentement d'une sorte de grâce naturelle, comme les arbres desséchés et flétris attendent pendant l'hiver le retour du printemps. Tout ce que nous pouvons faire, en pareil cas, se réduit à écarter les causes qui produisent en nous le trouble et l'agitation, telles que les relations mondaines, les passions, et encore notre pouvoir sur elles est-il singulièrement limité par les habitudes et le tempérament. L'art d'être heureux supposerait la connaissance des conditions physiques du bonheur. J.-J. Rousseau raconte dans les Confessions qu'il avait eu l'idée de rechercher le régime extérieur qui pourrait mettre et maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu, dont le bonheur est inséparable. « Le climat, la saison, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent, tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer. Telle était l'idée fondamentale, dont j'avais déjà jeté l'esquisse sur le papier et dont j'espérais un effet d'autant plus sûr que les gens bien nés qui aiment sincèrement la vertu se défient de leur faiblesse. Il me paraissait aisé d'en faire un livre agréable à lire comme il l'était à composer. J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage dont le titre était *la Morale sensitive ou le Matérialisme du sage* (1) ».

Maine de Biran est frappé de l'utilité et de la nécessité de cet ouvrage. Il est bien fâcheux, dit-il, que nous ayons été privés de cet écrit, qui eût peut-être été le plus utile de tous ceux qui sont sortis de la plume de ce grand homme. Était-il capable de l'écrire ? Un tel ouvrage est-il possible dans l'état actuel des connaissances humaines ? Dès cette époque, M. de Biran avait pris l'habitude de noter les influences extérieures qu'il subit, telles que la température, les modifications de son état

(1) Rousseau, *Confessions*, pp. 216-217.

société de leurs amis. Dès qu'elles se trouvent dans le monde, on dirait qu'elles tombent en état d'hypnose ; elles vivent sur un autre plan de conscience, d'une vie rétrécie et comme étrangère.

Il se trouvait plus heureux, lorsqu'il se promenait seul dans les prairies et les bois de Grateloup. Les pages qui suivent, qu'Ernest Naville a publiées en partie dans les *Pensées de Maine de Biran* (1), évoquent d'une façon irrésistible les *Rêveries d'un promeneur solitaire*. L'influence de J.-J. Rousseau se manifeste ici non seulement dans les idées, mais dans la tonalité des sentiments et jusque dans la grâce du style. Maine de Biran raconte qu'il vient d'éprouver, à la fin d'une belle journée de printemps, un sentiment d'une douceur infinie, comme si la sérénité du ciel qu'il contemplait était entrée subitement dans son cœur. Cette sorte d'extase a des caractères communs avec l'extase des mystiques. C'est un état de ravissement, dans lequel une multitude de pensées se présentent en foule à l'esprit, sans se troubler et pourtant sans qu'on puisse les discerner. Nous retrouverons à plusieurs reprises dans le journal l'expression d'un pareil sentiment, qui est un des traits caractéristiques de la sensibilité romantique. Cette forme de sensibilité persistera chez Maine de Biran jusqu'à la fin de sa vie ; mais elle s'emplira peu à peu d'un contenu nouveau : le sentiment religieux.

Puisqu'il vient d'avoir la bonne fortune de goûter le bonheur dans toute son étendue, il cherche à en ranimer le souvenir pour en fixer l'image. Tel Descartes, cherchant à saisir dans le *Cogito* le signe infaillible de la vérité. Tout ce qu'il en sait, c'est qu'il réside dans le calme des sens, et qu'il s'oppose à l'agitation des passions. C'est aussi l'opinion de Rousseau qui dans la 5e Promenade le décrit ainsi : « Il faut que le cœur soit en paix et qu'aucune passion n'en vienne troubler le calme (2). » Mais il se rend compte que s'il dépend de lui de fuir l'agitation, il n'est pas en son pouvoir de se donner des

(1) *M. de Biran, sa vie et ses pensées*, par Ernest Naville. Paris, Cherbuliez, 1857.

(2) Rousseau, *5e Promenade*, p. 35.

ravissements semblables à celui qu'il vient d'éprouver et dont il ne perdra jamais le souvenir. Il faut attendre ces heures inoubliables de contentement d'une sorte de grâce naturelle, comme les arbres desséchés et flétris attendent pendant l'hiver le retour du printemps. Tout ce que nous pouvons faire, en pareil cas, se réduit à écarter les causes qui produisent en nous le trouble et l'agitation, telles que les relations mondaines, les passions, et encore notre pouvoir sur elles est-il singulièrement limité par les habitudes et le tempérament. L'art d'être heureux supposerait la connaissance des conditions physiques du bonheur. J.-J. Rousseau raconte dans les Confessions qu'il avait eu l'idée de rechercher le régime extérieur qui pourrait mettre et maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu, dont le bonheur est inséparable. « Le climat, la saison, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre âme par conséquent, tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer. Telle était l'idée fondamentale, dont j'avais déjà jeté l'esquisse sur le papier et dont j'espérais un effet d'autant plus sûr que les gens bien nés qui aiment sincèrement la vertu se défient de leur faiblesse. Il me paraissait aisé d'en faire un livre agréable à lire comme il l'était à composer. J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage dont le titre était *la Morale sensitive ou le Matérialisme du sage* (1) ».

Maine de Biran est frappé de l'utilité et de la nécessité de cet ouvrage. Il est bien fâcheux, dit-il, que nous ayons été privés de cet écrit, qui eût peut-être été le plus utile de tous ceux qui sont sortis de la plume de ce grand homme. Était-il capable de l'écrire ? Un tel ouvrage est-il possible dans l'état actuel des connaissances humaines ? Dès cette époque, M. de Biran avait pris l'habitude de noter les influences extérieures qu'il subit, telles que la température, les modifications de son état

(1) Rousseau. *Confessions*, pp. 216-217.

physique, et les sentiments qui leur correspondent. Si chaque homme, dit-il, notait ainsi les variations de son thermomètre journalier, et qu'on eût divers mémoires faits par des observateurs d'eux-mêmes, quelle lumière rejaillirait sur la science de l'homme ! Mais il n'échappe pas à M. de Biran que l'observation de soi présente de grandes difficultés. Non seulement, elle exige un tempérament spécial ; l'état de maladie lui est plus favorable que l'état de santé : les gens bien portants ne peuvent guère rester chez eux ; tout les invite à sortir et à se répandre au dehors. Mais pour se connaître soi-même il faudrait encore connaître les causes physiologiques de ses sentiments. La température, le climat, les sons, les couleurs n'agissent sur l'âme qu'indirectement, par leurs effets sur les fibres de notre cerveau et sur le centre de nos affections que Maine de Biran localise dans la région du diaphragme. La physiologie est trop peu avancée pour nous fournir sur ce point des explications précises. Tout ce que peut faire le psychologue physiologiste, c'est imaginer ou construire une mécanique cérébrale qui rendrait compte du caractère, comme Descartes expliquait les phénomènes astronomiques et physiques par des systèmes de tourbillon. C'est ce que fait Bonnet ; mais quel art utile peut-on fonder sur de telles constructions ? Maine de Biran n'avait pas ce tempérament de philosophe qui permettait à un Descartes d'attendre, en se conformant provisoirement aux règles de morale les plus judicieuses qu'il trouvait dans les Écrits des anciens moralistes, et dans sa propre réflexion, que les progrès de la physiologie lui fissent connaître les causes des passions et les moyens d'y remédier. Il gémit sur son impuissance ; il regrette amèrement de ne pouvoir user du remède qui s'offre aux âmes faibles et qui consiste, pour ceux qui ne peuvent pas se gouverner eux-mêmes, à suivre l'exemple des meilleurs qu'eux.

« Heureux ceux qui dans leur jeunesse et qui lorsque leur caractère n'est pas encore formé peuvent jouir de la société de personnes vraiment éclairées qui les dirigent, les conseillent, et leur montrent la route qu'ils ont à tenir, pour suivre dans

leur conduite les traces de la raison » (1). Que ne ferait-il pas pour suivre l'exemple d'un Socrate ou d'un Platon ? Ce qui manque à son âme naturellement honnête et bonne, c'est l'énergie du caractère ; sa mollesse l'abandonne à l'influence des personnes avec lesquelles il vit, et comme il ne rencontre pas autour de lui des modèles dignes d'être imités, le commerce d'autrui l'abaisse au lieu de l'élever. « Un vrai philosophe, s'il en existe aujourd'hui, ne pourrait vivre qu'au fond des déserts ! » (2).

Mais la solitude elle-même, pour ceux qui ont comme lui passé leur jeunesse dans le tumulte et la dissipation, est peuplée de fantômes qui en troublent sans cesse la sérénité. Il réussit bien, pendant quelques heures, quelques journées, à discipliner ses affections ; il acquiert par l'habitude du travail une certaine modération, mais ses anciens goûts sont plutôt assoupis qu'éteints ; ces dispositions si péniblement acquises changent avec les circonstances et les variations de son état physique. Son imagination se monte au ton de ses affections. Et le voilà désemparé, inquiet, mécontent de lui, malheureux !

« Il lui reste les livres, mais les livres ne parlent pas ; on n'est pas toujours disposé à l'étude, on ne peut pas toujours captiver son attention » (3). La lecture n'a pas sur lui l'influence de l'exemple ; elle ne réussit pas toujours à chasser la rêverie, et à nous faire sortir de nous-mêmes. Parmi les auteurs qu'il lit, si les moralistes anciens élèvent son âme, il ne peut longtemps se tenir au niveau où ils se placent naturellement. Rousseau parle à son cœur, mais il a ses propres faiblesses, et d'autres, pires. Il aime Montaigne, pour la vérité de ses peintures ; il a bien observé l'inconstance et la faiblesse de l'homme, mais il s'en accommode trop aisément. Maine de Biran ne peut se résigner à l'état permanent de doute où il se complaît ; la générosité de son esprit, comme sa confiance

(1) P. 62.
(2) P. 63.
(3) P. 63.

dans la vie, se révoltent instinctivement contre une attitude si contraire à son élan naturel. Mably est notre Plutarque français ; ses discours lui paraissent propres à nous faire aimer la vertu ; mais le projet qu'il fait de les lire et de les relire sans cesse montre qu'il en comprend mieux le mérite et l'utilité qu'il ne les ressent. Le jansénisme de Pascal l'effraye. Tout ce qui contriste son âme paraît à Maine de Biran, par nature, d'origine organique ; la véritable vie de l'esprit est joie ; la religion doit être avant tout une source de consolation et de réconfort moral. Dès cette époque, Fénelon est son maître préféré. Son âme expansive et douce l'attire comme un foyer bienfaisant de lumière et de chaleur. Dans la dernière partie de sa vie, Maine de Biran le lira quotidiennement. Si Rousseau fut son premier modèle, Fénelon sera le dernier : il cherchera dans ses écrits un refuge contre tous les maux que la maladie et la vieillesse accumulaient en lui. En 1793, il pressent l'efficacité du remède plutôt qu'il n'en éprouve les effets.

En lisant le récit de ses confidences, on a l'impression que Maine de Biran ne trouve ni dans la lecture, ni dans la méditation solitaire, sauf par intervalle, le moyen de combattre le dérèglement de ses pensées et le trouble de ses affections. Il porte en lui, dans son tempérament, dans les habitudes contractées sous son influence, un irréductible ennemi de son propre bonheur. Il s'exagère par suite la part de passivité et de fatalité qu'il y a dans notre vie. Il compare son âme à un mécanisme, il reprend les comparaisons de Bonnet. Sans doute, cette fatalité est en nous, non en dehors de nous. Nous sommes esclaves de notre constitution bien plus que des choses, mais cet esclavage est peut-être plus lourd encore. Celui qui se connaît lui-même arrive à s'en rendre compte, mais sa raison est spectatrice plutôt qu'actrice ; et son rôle est plus de déplorer notre faiblesse que de la combattre avec succès.

∴

Le *bonheur* est tout à la fois objet de sentiment et de jugement. Maine de Biran l'a surtout envisagé dans les pages qui précèdent comme objet de sentiment : c'est un état de calme où l'âme jouit pleinement de l'existence. Pour celui qui réfléchit à sa nature, le caractère distinctif du bonheur en même temps que sa condition réside dans l'unité (unité dans les goûts, les mœurs, les affections, harmonie dans les sentiments et les pensées). Celui qui concevrait avec force le type d'unité qui convient à sa nature, et qui tendrait à le réaliser, aurait donc beaucoup plus de chances d'être heureux, que celui qui s'abandonne à toutes les influences qu'il subit.

Mais pour concevoir une telle fin, il faudrait se connaître soi-même ; or, la plupart des hommes s'ignorent et sont condamnés à s'ignorer. Il est bien rare que l'homme ait dans la société la situation qui convient à ses goûts : et tel est le désaccord entre la fortune et la nature que beaucoup vivent une vie étrangère au lieu de vivre leur vie propre.

Quant à ceux qui s'observent et parviennent à se connaître, ils découvrent souvent en eux deux êtres différents, opposés, qui se combattent l'un l'autre ; l'accord avec soi-même, la constance dans les sentiments et les pensées, l'unité en un mot leur est donc interdite. Il semble qu'on tourne dans un cercle. Il faudrait se connaître avant d'avoir contracté des habitudes contraires à sa véritable nature ; mais comment pourra-t-on connaître une force qui n'agit pas ?

Rousseau, dans ses *Confessions*, déclare que le secret du bonheur réside dans l'équilibre des désirs et des facultés ? Mais il n'a pas vu que l'intensité du désir augmente la puissance de nos facultés, dont les limites sont réellement inconnues. Il faut désirer et agir pour se connaître ; sinon la saison du désir se passe ; alors la nature plus savante que la raison met en équation ce que cette dernière n'avait pas su poser et les deux membres deviennent 0 (1).

J'aimerais mieux dire avec Condillac, ajoute M. de Biran,

(1) P. 104

que le bonheur consiste dans une suite de désirs alternativement satisfaits et renaissants (1).

Le bonheur, ou la suite des plaisirs qui le composent, est lié à l'exercice de notre activité physique, intellectuelle et morale. Il dépend de la santé et d'une certaine dose de raison ou de bon sens, d'une sage économie dans nos goûts et nos affections. Cet état n'a rien d'extraordinaire, et il semble qu'il devrait y avoir beaucoup d'hommes qui approchâssent de ce bien. On conçoit que ceux qui se font du bonheur une idée chimérique, se rendent malheureux par la folie de leurs prétentions. « Si au milieu d'une vie languissante et fastidieuse, on a quelques éclairs de ces plaisirs vifs et passagers, on rassemble par la pensée tous ces moments parsemés sur le fond de son existence, on les rapproche, on en fait une chaîne continue et c'est à une vie soi-disant heureuse de cette manière que l'on aspire, mais ce genre de bonheur est évidemment impossible. Le plaisir ne peut jamais devenir un état. Il cesse d'être un plaisir, lorsqu'il est continu » (2). Il semble néanmoins que le bonheur puisse naître de la satisfaction de désirs modérés, qu'il soit lié à la santé physique et morale. Cela est juste : malheureusement la jouissance de ces biens est presque toujours indépendante de nous, et Maine de Biran revient à ce sujet sur l'instabilité de son tempérament, qui fit le tourment de toute son existence.

« Il me semble, dit-il, que mes dispositions morales et intellectuelles tiennent immédiatement et en premier ressort à cette disposition particulière du centre sensible (au diaphragme) ou, si l'on aime mieux, à cette modification du principe vital qui constitue toujours un état physique sur lequel la volonté n'agit que rarement et bien imparfaitement » (3). Il faudrait donc connaître l'influence de nos émotions sur ce centre ; on pourrait alors faire une sorte de classification de nos désirs correspondant aux impressions de cet

(1) P. 104.
(2) P. 107.
(3) P. 101.

organe et constituer un art rationnel du bonheur. Une fois qu'on connaîtrait la constitution de chaque individu par l'étude simultanée de ses sentiments et de leurs conditions organiques, on pourrait les diriger avec assurance dans la voie du bonheur. Mais cette connaissance n'est pas à notre portée, et si la destinée de chacun de nous est écrite dans les faisceaux de ses fibres cérébrales, comme le pense Bonnet, nul physiologiste ne peut la lire.

Ce qui est vrai des individus l'est aussi des peuples. Ceux-ci ont reçu leur caractère du tempérament qui dépend en grande partie du climat. L'éducation peut bien contrebalancer cette influence, mais ce n'est qu'à la condition de modifier le tempérament, et ces modifications accidentelles s'effaçant à la longue, le climat reprend le dessus (1).

Il incline visiblement, dans tous ces fragments, vers le fatalisme. Ce que nous pouvons faire pour notre bonheur, pour réaliser en nous l'équilibre dont il dépend, se réduit à peu de chose. Nous disposons bien de nos idées par le moyen des signes; mais ce ne sont pas les idées qui déterminent la conduite, ce sont les sentiments; ou du moins, ce ne sont pas les idées incolores et froides de l'entendement, mais les idées sensibles. C'est pour cela que la religion est si bienfaisante; l'idée de Dieu est une idée sensible puisqu'il apparaît aux hommes comme un juge qui récompense et qui punit. Mais le retentissement des idées dans le centre sensible dépend de l'organisation. Que devons-nous donc faire? tendre au but, en désespérant de l'atteindre. Comme il le remarque lui-même, Maine de Biran fait plus de part dans l'homme à l'influence du physique sur le moral, que les matérialistes comme Helvétius.

(1) Maine de Biran combat ici l'opinion d'Helvétius qui nie l'influence des causes physiques sur la formation du caractère des peuples, comme il niait l'influence du tempérament sur les passions et le génie des individus. Il se rallie à la thèse de Montesquieu. Il voudrait que l'on analysât le caractère des peuples, comme celui des individus, et qu'on fît la part de l'influence des diverses causes qui agissent sur lui.

C'est dans notre organisation qu'il aperçoit la cause de tous les maux que nous souffrons, même ceux qui sont liés à un mauvais usage de nos facultés, comme la mollesse, la faiblesse du caractère, la défiance de soi, la rudesse, la misanthropie, le désordre des idées. Tout ce que peut faire notre âme qui assiste au spectacle de ce désordre, c'est de gémir sur son impuissance. Elle s'apparaît plus malheureuse que coupable.

Maine de Biran concevait la morale à la manière des philosophes anciens pour qui le souverain bien est le bonheur. Il s'élève contre les critiques que Cicéron dans le *De Finibus* et Sénèque, dans le *De Vita beata* adresse à la morale d'Épicure. Si ces deux philosophes rabaissent la conception épicurienne du bonheur, il la relève en revanche plus qu'il ne convient, en attribuant au philosophe épicurien des sentiments purs, désintéressés, élevés, qui ont pu appartenir à Épicure et à tels de ses disciples, mais sans que rien dans leur doctrine les recommandât, puisque le plaisir par excellence, à leurs yeux, résulte de l'équilibre de la chair. Il y a plus d'un passage dans le premier journal où Maine de Biran se rallie à cette dernière manière de voir. Le bonheur réside, pour lui, dans un sentiment agréable de l'existence qui dépend avant tout de la santé. Quand son corps est dispos, il éprouve une joie de vivre qui l'enchante car elle rayonne dans tout son être et pénètre son esprit comme son cœur. En d'autres endroits, il se tient plus près d'Aristippe que d'Épicure, ce sont tous ceux où il constate que le bonheur dépend plus de la fortune que de la volonté. Mais ce n'est là qu'un moment de sa pensée, qu'il dépasse bientôt, comme l'atteste la série de fragments, qui suivent.

∴

L'épicurisme et le stoïcisme marquent les deux pôles extrêmes de la morale antique, le pôle négatif et le pôle positif. Pour l'une et l'autre école, le bonheur inséparable du souverain bien réside dans l'ataraxie ; mais tandis que pour Épicure l'ataraxie a pour condition l'absence de mouvement, le repos, un certain équilibre du corps, pour Épictète, elle résulte

de la liberté. Maine de Biran oscille, dans la période de sa vie que nous étudions, entre ces deux pôles de la sensibilité. Nous lisons, dans le premier journal, à la suite d'une pensée sur la dépendance de son âme à l'égard du corps et des choses extérieures, une pensée d'une inspiration toute contraire, où il exalte le redressement de la volonté contre la fatalité qui règle le mouvement de ses organes et les impressions qui en dépendent. On dirait deux voix différentes, deux thèmes opposés qui tour à tour prédominent en lui sans qu'il réussisse à les accorder.

Le portrait du sage, publié pour la première fois par M. le chanoine Mayjonade est d'une inspiration toute stoïcienne. A l'occasion de la lecture d'un passage des Tusculanes, où Cicéron rapporte les arguments des Péripatéticiens en faveur des passions, Maine de Biran célèbre le pouvoir de la raison et les bienfaits de la philosophie. A tous les auteurs anciens ou modernes (il pense à Helvétius sans le nommer) qui voient dans les passions le plus puissant ressort que la nature ait donné aux hommes pour le porter aux grandes choses, Maine de Biran oppose le courage, la prudence de l'homme que la raison conduit. Si l'on entend par passion tout mouvement extraordinaire de l'âme qui dirige avec force la volonté sur un objet particulier, alors, dit-il, on peut admettre l'utilité des passions ; mais qui ne voit qu'elles tirent alors toute leur utilité du concours de la raison ? C'est la raison qui lie leurs mouvements à l'idée d'actions utiles. La force, l'ardeur des passions vient du tempérament ; mais il est réservé à la raison de les orienter vers le beau, et le grand. Le rôle de la raison, qu'il s'agisse des passions naturelles ou des passions acquises, est double, c'est d'abord de détruire les opinions fausses que sous l'influence des préjugés, nous avons attachées à leur objet, c'est ensuite de les remplacer par des idées vraies. Il faut refaire son entendement pour corriger sa volonté : rude tâche ! car il faut avoir souffert de l'égarement qu'elles produisent, pour chercher le bonheur dans une autre voie. Mais c'est avoir fait déjà un grand pas dans la guérison de son âme

que de voir clair dans la cause véritable de sa maladie : la philosophie achèvera de rétablir sa santé : « O philosophie, c'est à toi que je remets la conduite de ma vie ! » (1).

Montaigne et Pascal ont eu le tort l'un et l'autre de rabaisser la raison humaine qui ne peut rien, selon l'un, par elle-même, selon l'autre, sans le secours de Dieu. Cependant, s'écrie M. de Biran dans un mouvement admirable d'éloquence : « Voilà des hommes qui, livrés au seul secours de la raison, semblent s'élever au-dessus de l'humanité. Ils méprisent la douleur et la mort ; ils foulent aux pieds les passions, et ce qu'il y a de plus grand encore, ils placent tout leur bonheur dans le bien qu'ils font aux hommes, aussi doux, aussi bienfaisants pour leurs semblables qu'ils sont durs à eux-mêmes. Ils sont conduits par l'orgueil, selon Pascal ! Oui c'est un assez bel orgueil que celui de la conscience de sa dignité, que celui qui ne craint plus rien que de se dégrader non pas aux yeux des hommes, mais à ses propres yeux. Qu'on me dise ce que peut faire de plus un homme avec le secours même de la grâce ! Qu'un Janséniste rabaisse un Stoïcien ? Jetez les yeux sur la nature ? Y trouverez-vous d'objet plus beau, plus digne de vénération qu'un Antoine, qu'un Marc Aurèle ? La raison, la philosophie peuvent donc quelque chose ! » (2).

M. de Biran admet donc une autre explication de la misère et de la grandeur humaine que celle qui nous est proposée par Pascal dans son entretien avec de Sacy. La misère de l'homme provient de sa dépendance à l'égard de son corps, sa grandeur consiste au contraire dans l'indépendance d'une volonté qui se soumet à la raison, en un mot, dans la liberté, au sens stoïcien.

Mais comment établir l'existence de la liberté humaine ?

Si l'on en croit Bonnet, la volonté serait subordonnée à la faculté de sentir et indirectement à l'action des objets : la liberté est cette faculté de l'âme par laquelle elle exécute sa

(1) P. 136.
(2) P. 139.

volonté. Les animaux sont libres quand ils font ce qu'ils désirent. La seule différence qui les sépare de l'homme, c'est que leur liberté ne s'exerce que sur des objets relatifs à leurs besoins. L'homme ne se borne pas à obéir comme eux, sans le savoir, à la loi naturelle, il peut connaître cette loi, et sa liberté s'exerce sur des notions, et non seulement sur des sensations. Comme Hobbes et Spinoza, Bonnet semble croire en certains endroits que ces notions elles-mêmes sont déterminées en dernière analyse par des impressions étrangères ; de telle sorte que la liberté se trouverait réduite à la fatalité des désirs et n'existerait que de nom.

« Je me proposais, dit M. de Biran, d'entrer dans un examen détaillé et approfondi de la question métaphysique de la *liberté*, mais après y avoir bien songé, après avoir lu ce que nos plus profonds auteurs ont écrit sur cette matière épineuse, je me suis convaincu que nos connaissances ne pouvaient guère en retenir un grand avancement ; c'est, je crois, une de ces questions insolubles dont l'éclaircissement échappera toujours aux plus grands efforts de l'esprit humain, parce qu'elle est liée immédiatement à la connaissance du principe moteur de la volonté, à celle de l'union des deux substances qui composent l'homme, à leur influence réciproque, mystères impénétrables et sur lesquels les plus grands philosophes après leurs profondes méditations ne sont pas plus avancés que l'homme grossier qui vit tranquille, sans se soucier de s'étudier et de se connaître » (1).

Mais si le problème métaphysique de la liberté est insoluble, en ce sens que nous ne pouvons connaître la manière dont agissent les substances, nous pouvons du moins connaître leurs effets, et M. de Biran en remarque deux qu'on ne peut pas expliquer si l'on nie l'existence de la liberté ; c'est d'abord la moralité de nos actions, c'est en second lieu la puissance que nous avons d'arrêter, de fixer notre attention sur un objet, de la transporter sur un certain autre. Il dépend de

(1) Page 142.

nous, grâce à ce pouvoir, d'augmenter l'intensité et la force de certaines idées, de créer entre elles de nouvelles liaisons propres à nous faire aimer la vertu, et haïr le vice. Il arrive sans doute que notre volonté se heurte à la résistance des passions violentes, aux tempêtes excitées dans le sang et dans les humeurs qui déterminent de véritables maladies de l'âme. Mais ce sont là des exceptions, qui prouvent seulement que certains hommes ont plus de difficulté que d'autres à se diriger d'après leurs principes. Ces maladies sont guérissables, comme celles du corps. Au moral, comme au physique, les secours de l'art soigneusement et constamment administrés peuvent changer le naturel. Le remède consiste, comme le disait Epictète, à fortifier par le souvenir, ou la répétition, ou la surveillance active de soi-même, les liaisons d'idées raisonnables. Et, s'il est vrai que nos états de conscience forment une chaîne continue, où chacun est lié à celui qui précède, de telle sorte que toute leur suite dépende d'un premier mouvement imprimé à l'âme, il est vrai aussi que nos états de conscience futurs dépendront de notre état actuel ; il faut donc veiller avec le plus grand soin à ce qu'aucune détermination vicieuse ne vienne du dehors s'ingérer dans le cours de nos sentiments et de nos idées. On pourrait dire en un sens que le déterminisme qui enchaîne nos actes est un point d'appui pour notre liberté qui peut le tourner à son service.

Dans les *lemmes et définitions*, que M. de Biran emprunte à l'ouvrage de Bonnet, M. de Biran traite la même question, et apporte des précisions nouvelles. Tandis que Bonnet hésite à attribuer à l'âme le pouvoir de modifier par elle-même l'état des fibres du cerveau, Maine de Biran considère ce pouvoir comme un fait, comme une donnée du sens intime ; ce n'est pas plus l'objet d'une notion que notre croyance à l'existence des corps, c'est un sentiment immédiat. On ne peut identifier les états de l'imagination avec les opérations de l'entendement, la rêverie avec la méditation, l'association des idées avec l'attention, la comparaison, le raisonnement. Qu'il y ait

ici une véritable action de l'âme, c'est ce que paraît démontrer l'effort qu'elles coûtent. Cette distinction qui rappelle celle d'Epictète entre les représentations et le jugement, est le fond de la différence que M. de Biran établira plus tard dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, entre l'affectivité et l'activité, les deux facultés du concours desquelles résulte toute la vie humaine. « Il paraît donc y avoir en nous, outre la faculté de sentir, une puissance active qui ordonne ou qui peut ordonner nos perceptions, les combiner pour former des notions de toute espèce, résoudre en lui ces notions pour mieux en connaître la génération. Cette puissance dont la nature comme celle des forces physiques ne peut nous être connue autrement que par ses effets, est aux facultés de l'entendement, ce qu'est la puissance vitale aux facultés organiques... Ce sont deux forces motrices qui tantôt sont réunies, tantôt séparées et quelquefois s'aident dans leurs effets et ont un tel rapport d'action qu'on serait tenté de les confondre, si on ne les surprenait ensuite, jouant leur jeu séparément (1) ». Et Maine de Biran caractérise avec une précision et une sûreté qu'il ne dépassera pas, l'action de ces deux forces. « Le but de l'une est la perfection du corps organisé, ses moyens sont de la matière moulée, élaborée, plus ou moins raffinée, mais toujours de la matière. Le but de l'autre est la perfection de l'entendement ou de la faculté de connaître. Ses moyens sont d'abord des sensations, ensuite des signes qui ont l'avantage de devenir l'objet matériel, disponible et toujours fixe de son action, tandis que les sensations sont fugitives et indépendantes de la volonté. Toutes deux actives : la première agit à coup sûr et sans tâtonnement, ses opérations sont des chefs-d'œuvre : n'est-elle qu'un instrument aveugle d'une cause éclairée ? L'autre, plus libre dans son action, est aussi plus irrégulière ; elle tombe, se relève, disparaît par intervalle, tantôt couverte de sombres nuages, tantôt brillant à l'état le plus radieux. Tout ce que nous en savons, tout ce

(1) Page 150.

que nous pouvons en affirmer, se réduit à dire que ce sont des forces dont il faut distinguer la nature, jusqu'à ce qu'on puisse prouver que ce ne sont que des modifications d'un même être : *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* (1) ».

De tous les textes contenus dans ce premier volume, c'est celui qui est le plus conforme à la philosophie du moi : Maine de Biran n'a pas encore découvert le fait primitif : c'est par l'analyse des effets de l'habitude sur la faculté de penser qu'il sera conduit à sa découverte. Mais on peut dire qu'il en a le pressentiment.

*
* *

Les notes sur la politique achèvent de caractériser l'état de son esprit à cette époque. Il est libéral et la liberté est pour lui inséparable de l'obéissance aux lois ; mais les lois ne peuvent rien sans les mœurs. Maine de Biran, comme Montesquieu, fait la part dans la vie sociale, comme dans la vie individuelle, de la liberté et du déterminisme.

Dans son commentaire du discours de Robespierre sur le gouvernement intérieur, il relève avec véhémence deux erreurs politiques, dont les conséquences furent désastreuses. La première fut de croire qu'en changeant les lois, on allait brusquement changer les mœurs et le fond de la nature humaine. Les anciens législateurs et parmi les modernes, Rousseau, Montesquieu, Mably avaient échappé à cette illusion dangereuse. Ils avaient compris la nécessité des lois réprimantes et de la religion. Ils voulaient épurer les mœurs, avant d'accorder la liberté. Robespierre renversa l'ordre véritable des choses. La vertu des représentants du peuple suffira, dit-il, à maintenir dans l'ordre les fonctionnaires publics, et par le zèle de ces derniers l'ensemble des citoyens. Mais qu'arrivera-t-il, si au lieu d'être vertueux et de poursuivre le bien public, les maîtres du pouvoir en abusent pour satis-

(1) Page 150.

faire leur ambition et leur vengeance? La misère et les persécutions sanglantes. S'ils furent de bonne foi, si leurs intentions n'étaient pas suspectes, ils se sont trompés grossièrement sur la nature humaine, et leur erreur fut cause du malheur de la patrie.

On peut assigner, selon Maine de Biran, trois causes principales à la Révolution. La première fut l'esprit de barbarie de nos pères, les chasseurs du Nord ; il prit un vernis agréable par la culture des arts, mais il ne fit que se transformer, sans s'effacer, comme le montrent les persécutions religieuses. En second lieu les hommes de lettres flattèrent le souverain au lieu de s'élever contre les abus qui opprimaient leurs compatriotes. De là, le défaut d'une bonne législation et d'une véritable discipline sociale. L'amour du peuple français pour son roi, le sentiment de l'honneur ont maintenu pendant quelque temps un ordre relatif, mais lorsque par les fautes ou les faiblesses du souverain, ces sentiments vinrent à s'éteindre, il ne se trouva rien pour les remplacer, et rien ne put empêcher la catastrophe de se produire. Enfin les écrits des écrivains et des philosophes indignes de ce nom, achevèrent de pervertir la nation. Rousseau, après Montaigne, après Cicéron, avait bien compris que le sentiment est un guide plus sûr pour l'homme que la raison, qu'il est plus important d'élever les âmes que d'éclairer les esprits. Au nom de la raison, les philosophes comme Helvétius, Raynal, entreprirent de saper tout ce qui pouvait contenir le peuple, le respect de l'autorité le sentiment religieux. Est-ce le résultat d'une évolution fatale de l'esprit humain, qui ayant épuisé sa sensibilité dans l'admiration des chefs-d'œuvre du génie, tomba ensuite dans un état de sécheresse qui le porta à tout discuter? Si cela était, dit Maine de Biran, il faudrait se plaindre d'être né trop tard ! (1)

Si les hommes étaient ce qu'ils doivent être, si les mœurs étaient simples et pures, comme le suppose Rousseau, dans le

(1) Page 165.

Contrat social, on pourrait placer dans un libre contrat formé à l'origine des Sociétés, le fondement du droit politique. Mais c'est là une pure supposition, une sorte de roman politique qu'il serait extrêmement dangereux de considérer comme vrai. Si l'on suppose que les hommes ne sont naturellement ni bons, ni méchants, qu'ils sont, pour la plupart, condamnés à une ignorance invincible, et incapables de se diriger eux-mêmes, on pourrait penser qu'entre les mains d'un législateur éclairé, comme un Socrate et un Platon, ils acquerraient de bonnes mœurs politiques. Il existe en tout homme un instinct qui le porte naturellement au beau moral. On pourrait donc admettre que plus les hommes seront simples et ignorants, plus ils seront aptes à être gouvernés. Mais tel n'est pas l'état des hommes d'aujourd'hui. Au fond, les lois ne peuvent rien sans les mœurs. Ce qui produit et maintient le despotisme, c'est l'avilissement des âmes : « Écrasez ce despote ; tant que ces âmes viles, ces lâches conserveront leur corruption et leur bassesse, qu'avez-vous fait ? rien qu'établir des milliers de despotes à la place d'un seul » (1). Ce qui rend le despotisme dangereux, rend aussi la liberté impossible. Le seul moyen d'améliorer réellement les lois, c'est d'améliorer les mœurs.

Mais en attendant que cette heureuse révolution se produise, la maxime la plus prudente de l'art politique, c'est de compter sur la perversité de ceux qui nous gouvernent et d'opposer les pouvoirs les uns aux autres. L'histoire nous apprend que la meilleure garantie de la liberté des peuples, c'est la rivalité de deux partis puissants qui se disputent le pouvoir. La politique des ménagements est la plus forte digue contre la tyrannie. La force dans chaque État doit résulter comme dans l'univers des parties qui le composent ; or, ce n'est qu'au moyen de contrepoids que l'équilibre peut exister, et au lieu de se produire instantanément, il est le résultat d'un long travail d'action et de réaction des parties les

(1) Page 170.

unes sur les autres. Les deux rois de Sparte, les patriciens et les tribuns de Rome nous offrent des exemples de ces vérités politiques. De même, si, à l'époque où écrit M. de Biran, en avril 1795, après la chute de Robespierre, nous respirons un instant, dit-il, c'est parce que nos bourreaux se combattent entre eux (1). Que serait-il arrivé, si en 1789, au lieu de soutenir les deux ordres orgueilleux qui voulaient s'arroger la prépondérance dans l'État, Louis XVI avait rompu avec eux et s'était rapproché de son peuple ? La coalition du roi avec son peuple contre la tyrannie des nobles ou des corps particuliers, eut probablement sauvé une fois de plus l'ordre et évité la Révolution.

L'horreur de Maine de Biran pour le despotisme se manifeste clairement dès cette époque, comme elle se manifestera plus tard, au commencement de l'année 1814, dans sa courageuse résistance à la dictature napoléonienne. La servitude, dit-il, engendre tous les maux, l'amour effréné du plaisir, la cruauté. Celui qui ne peut compter sur le lendemain, se hâte de jouir du moment présent. La liberté engendre les biens opposés. Il n'y a pas de liberté sans le respect des lois pourvu que les lois soient claires, simples, qu'elles favorisent moins certaines classes d'individus, que les individus eux-mêmes, qu'elles soient générales, sans exception. Rien de plus odieux que la maxime qui commande, pour le salut du peuple, de fouler aux pieds les premiers principes des droits naturels. Des lois en petit nombre pour protéger le droit de chacun, mais inflexibles : voilà le meilleur moyen de prévenir les délits et de conduire les hommes au plus grand degré de bonheur possible.

Malgré la tristesse des temps où il écrit ces réflexions, Maine de Biran ne perd pas confiance dans l'avenir de son pays. La corruption du peuple est plus apparente que réelle. A la chute de Robespierre, ses espérances éclatent : « Je crois voir dans l'avenir que malgré l'état apparent de l'esprit public, quelque mauvaise idée qu'en aient les gens

(1) P. 173.

sensés, un législateur manquera plutôt aux Français que les Français au législateur » (1). Le législateur digne de ce nom c'est celui qui tenant compte de l'état où se trouve une nation, n'asseoit son édifice que sur des rapports réels et non des idées de perfection chimérique. Il en est de la politique comme de la morale ; ce sont deux arts fondés sur la connaissance de l'homme. Le bonheur dépend de certaines conditions physiques, physiologiques, psychologiques, sociales, religieuses. La science du bonheur devrait les embrasser toutes : Maine de Biran s'en rendra nettement compte dans les dernières années de sa vie, quand il entreprendra de fondre tous ses écrits antérieurs dans un ouvrage qu'il intitulait : « Essais d'*Anthropologie* ».

IV. — NOTES ET DISCUSSIONS PHILOSOPHIQUES.

Les fragments que nous avons réunis, dans la troisième partie, se distinguent de ceux qui précèdent par un caractère philosophique, plus marqué. Maine de Biran au lieu de présenter ses idées en morale et en psychologie, comme des réflexions isolées, dont on n'aperçoit pas toujours le lien, et qui parfois semblent contraire entre elles, les oppose à celles de Rousseau, Locke, Condillac, Bonnet. C'est sous cette forme qu'il expose ses propres idées sur les signes, sous la forme d'une discussion des idées de Locke, Condillac, Cabanis, sur cette question, dont ils ont eu le mérite de saisir l'importance. La lecture provoquait chez son esprit, si curieux des questions philosophiques, les réactions les plus fécondes. Cette méthode de travail se manifeste, dès ses premiers écrits. Nous verrons, à mesure que nous avancerons dans l'étude de ses œuvres philosophiques, qu'il lui est resté fidèle, jusqu'à la fin de sa vie. On s'explique ainsi la masse considérable de faits qu'il a recueillis et qui servent de points d'appui à sa doc-

(1) Page 180.

trine. Mais à mesure que son instruction s'étend et se précise, il prend plus nettement conscience de ses vues personnelles ; elles s'ajoutent les unes aux autres, se complètent, s'ordonnent pour former un système, qui n'a trouvé dans aucun de ses écrits son expression définitive.

Nous avons divisé ces notes en quatre parties : 1° celles qui sont relatives aux opinions de *Rousseau, Cicéron, Locke, en morale*, 2° à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, et au *Traité des animaux de Condillac* ; 3° à l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme, de Bonnet* ; enfin à la *question des Signes*.

∴

Les notes relatives à la morale (1) comprennent : « *les réflexions faites en lisant la profession de foi du Vicaire Savoyard sur la conscience, le premier livre des Lois de Cicéron, le chapitre de Locke sur les relations morales* ». L'idée commune, qui s'en dégage, c'est que les principes de la conduite ne sont pas innés, mais dérivent de l'expérience de la vie et du raisonnement. Toutefois l'empirisme de M. de Biran n'est pas systématique. Il part de l'expérience réelle, non d'un fantôme d'expérience forgé d'après une idée préconçue. M. de Biran constate que l'intelligence humaine est avide d'ordre et d'universalité. Il fait appel à ces deux notions dans sa détermination du souverain bien : cela caractérise son empirisme en morale.

Dans le premier texte, il critique la théorie de Rousseau sur la conscience et se rallie au point de vue de Locke. Cette idée de l'innéité de la conscience, ne doit pas nous en imposer, dit-il, malgré l'autorité du plus vrai, du plus profond et surtout du plus éloquent de nos philosophes (2). La raison

(1) Nous les publions dans l'ordre où elles furent probablement écrites.
(2) Rousseau.

n'approuve pas toujours ce qui séduit le cœur et charme l'imagination. La morale est susceptible de convaincre et non seulement de persuader ; elle repose sur des preuves et non pas seulement sur le sentiment ; elle doit laisser de côté les principes innés, occultes, chimériques, produits de la superstition, et étudier les rapports de l'homme avec ses semblables. On se rendra compte, en procédant ainsi, que le devoir est la véritable route du bonheur, le vice du malheur, en d'autres termes que la vertu coïncide toujours avec l'intérêt.

Toutes nos idées sont des acquisitions. La nature donne aux animaux la portion d'intelligence nécessaire à l'accomplissement des actes qui leur sont utiles. L'homme physique suit comme les animaux la loi prescrite par la nature ; mais bientôt il s'émancipe, il veut marcher seul et pour son malheur, il s'égare. Le premier instinct qui le guide est l'instinct de conservation ; la nature le confie d'abord aux soins de sa mère. Dès qu'il peut s'en passer, il va chercher lui-même sa nourriture ; il s'occupe de lui, il se suffit jusqu'à ce que se manifeste en lui l'instinct de reproduction. Tels sont les sentiments qui rempliraient son cœur s'il vivait en dehors de la société. Mais le sentiment de sa faiblesse devait le contraindre à se rapprocher de ses semblables et à jouir de la vie en commun. L'égoïsme commença par engendrer dans les sociétés l'état de guerre, et il est à craindre qu'il ne dure autant qu'elles ! Peu à peu cependant l'expérience et la réflexion apprennent aux hommes que le sacrifice de leur volonté particulière est une condition nécessaire de la prospérité commune et de leur bonheur personnel.

Maine de Biran exprime des idées analogues dans ses *Notes sur le premier livre des Lois de Cicéron*, mais il les développe avec plus d'abondance et de précision.

Il commence par admirer l'élévation des principes répandus dans cet ouvrage, mais il craint qu'il ne soit plutôt le produit d'un certain instinct de grandeur que d'une logique exacte. Cette raison sublime dont parle Cicéron ne se confond-elle pas entièrement avec le sentiment dont parle Rous-

seau ? Or, rien n'est plus obscur que ces principes innés du beau, du juste, de l'honnête. Le sentiment dépend de l'imagination qui varie avec les peuples et avec les individus. Au fond, les Stoïciens ont plus senti que raisonné. Ils ont jugé de leurs semblables d'après eux. De là leur erreur. Ils n'ont pas aperçu l'influence des causes physiques, du climat, de l'organisation, sur le caractère et sur les mœurs.

Cicéron a mal entendu la raison. Ce n'est pas une sorte d'instinct universel, inhérent à l'espèce, et qui nous porterait au grand et au beau par des actes déterminés et invariables. Si la vertu était instinctive, on ne constaterait pas un si grand nombre de vices. Est-ce que les hommes qui sont le plus près de l'état de nature, comme les sauvages et les enfants sont plus portés vers le bien que les autres ? Il faut entendre raison dans le sens de raisonnement : or le raisonnement ne crée rien ; il se borne à déduire les conséquences des prémisses. Les prémisses dérivent de l'expérience.

Les enfants se portent vers les objets qui flattent leurs sens ; mais l'expérience des douleurs qui suivent parfois leurs plaisirs les amène dans la suite à fuir certains objets qu'ils recherchaient inconsidérément. Ils arrivent ainsi à suspendre leur choix, à réfléchir, avant d'agir, aux conséquences de leurs actes, et selon qu'ils se seront rendus plus attentifs à leurs effets, ils seront plus ou moins raisonnables, plus ou moins justes. Les hommes ne naissent pas justes, ils le deviennent par l'expérience des maux que produit l'injustice. Pour être acquise, la justice n'en est pas moins cependant un résultat de leur nature. Elle a sa source dans la connaissance des rapports qui existent en chacun entre sa faculté et ses besoins, et de ceux qui unissent les hommes entre eux. Elle s'impose peu à peu, parce qu'elle apporte avec elle la paix et le bonheur. Elle tire sa valeur de son utilité même.

Il y a donc lieu de distinguer deux sortes de vérités, les vérités externes qui ont pour objet les rapports des objets extérieurs : elles sont toutes relatives à nos sens, et les vérités internes, qui sont des conceptions particulières à nos

esprits, et indépendantes des objets de nos sensations : telles sont les vérités mathématiques et les vérités morales. Ces vérités sont éternelles, puisqu'elles portent sur des idées que l'esprit forme lui-même par la combinaison d'idées simples. Étant donné un être, dont les facultés et les besoins sont connus, on peut en déduire rigoureusement les devoirs, alors même qu'il n'y aurait pas eu sur la terre un seul homme juste. Sans doute, il a fallu qu'on observât d'abord les facultés et les besoins de l'homme : c'est le rôle de l'expérience ; mais par la force seule du raisonnement, on peut en déduire la série des devoirs. Ce mode de démonstration a un double avantage, puisqu'il satisfait à la fois l'esprit et le cœur. Le cœur se manifeste en nous par la recherche de l'intérêt et par l'amour de l'ordre et des proportions harmoniques. Le moraliste partira de ces deux données et en déduira les diverses applications à la conduite des hommes.

La moralité est donc indépendante de la théologie : elle se fonde sur une expérience commune à tous. La notion de l'Être suprême suppose des méditations, qui n'ont pu se produire que bien plus tard, puisqu'elles se réfèrent elles mêmes, à une certaine notion du bien et du mal.

Maine de Biran, fidèle aux idées qu'il vient d'exprimer, montre dans la note suivante que le fondement des lois morales est dans les lois civiles et les lois d'opinion.

Les *relations morales* consistent dans l'opposition ou la conformité des actes volontaires avec une certaine loi. Il y a trois sortes de lois, loi de Dieu, lois civiles, et lois d'opinion.

Maine de Biran fait sur l'existence des lois divines les mêmes réserves que sur les principes innés : au fond les deux thèses n'en font qu'une ; elles se réfèrent l'une et l'autre à une révélation universelle que dément la diversité des idées morales chez les différents peuples.

Les lois véritables sont celles qui résultent des rapports que les hommes ont entre eux ; si l'on fait abstraction, dans les lois civiles, de ce qui est relatif aux circonstances locales, au

sol, au climat, on acquerra sur la justice des connaissances solides et valables pour tous.

Les lois d'opinion, qui reposent sur l'approbation et le blâme, sont peut-être celles qui ont le plus d'autorité, car on ne peut guère leur échapper. De là vient que les mœurs sont les meilleurs ressorts du gouvernement. Il importe donc de rectifier l'opinion publique, dès qu'elle s'égare.

Le meilleur critérium de la justice réside au fond dans l'universalité de son objet, c'est-à-dire dans l'intérêt du plus grand nombre : « Voulez-vous empêcher la pitié, par exemple, de dégénérer en faiblesse, généralisez-la, et étendez-la sur la société : la pitié pour les méchants est une grande cruauté pour les bons ». La justice apparaît à Maine de Biran comme la vertu par excellence, parce qu'elle est la plus conforme à l'expérience collective de l'humanité et au raisonnement.

∴

Les *notes psychologiques* portent sur deux ouvrages de Condillac : *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des animaux*, sur *l'Essai analytique des facultés de l'âme* de Bonnet et sur *les Signes* (1). M. de Biran n'entreprend pas de faire une analyse complète de ces ouvrages, il est plus préoccupé de discuter les opinions de ces auteurs qu'il ne partage pas, que de constater les points sur lesquels il s'accorde avec eux. C'est ainsi qu'il adresse des critiques, contraires à Condillac, et à Bonnet ; il reproche à l'un d'avoir exagéré le pou-

(1) Nous y joignons quelques reflexions sur l'identité personnelle, dont le thème lui est fourni par le chapitre que Locke consacre à cette question dans le livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*. Maine de Biran se rallie à l'opinion soutenue par celui-ci, que le fondement de l'identité personnelle est uniquement dans la conscience, ou comme le dit plus exactement Maine de Biran dans la mémoire qui peut seule donner la conscience de la constance du moi.

voir que nous avons sur nos idées, à l'autre de l'avoir méconnu.

Les notes *sur l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* se rapportent à deux questions principales : à l'influence des signes et à la liaison des idées. Tandis que Locke admettait que l'on peut former des notions sans le secours des signes, comme le prouve ce fait qu'il parle des idées dans le deuxième livre de l'Essai et des signes dans le troisième, Condillac (1) pense que l'invention des signes artificiels de nos idées est l'unique base de la mémoire et par conséquent de la pensée. Mais, objecte Maine de Biran, sommes-nous plus maîtres de nous rappeler les mots que les choses ? N'y a-t-il pas eu des idées avant des mots ? Est-ce que l'inspiration poétique ou la découverte philosophique supposent le langage ? Il subsiste bien des difficultés sur les opérations libres de notre entendement, et je doute encore, conclut-il, qu'on puisse toutes les expliquer par le moyen des langues.

Condillac a exagéré le rôle de la réflexion dans ces opérations. En dehors des liaisons d'idées qui en sont en effet le produit, il y a les liaisons d'idées accidentelles. Les premières constituent les esprits réfléchis, les philosophes et les savants. Les secondes se rencontrent chez ceux que le tempérament et l'imagination conduisent, comme les poètes. Les cas où nous lions volontairement nos idées sont rares en comparaison de ceux où elles se lient en nous, sans nous, sous l'influence des affections organiques, des passions, des préjugés. Notre conduite est sans cesse soumise à des influences étrangères ; dans les sciences elles-mêmes, l'imagination nous emporte souvent loin du but, et il n'est pas rigoureusement vrai, qu'on peut toujours par l'usage des signes de convention, la diriger. Condillac n'a pas vu que nos idées dépen-

(1) Condillac ne soutient pas, comme Maine de Biran le reconnaît lui-même, dans les textes sur l'influence des signes, que *toutes* les opérations intellectuelles supposent l'usage des signes artificiels.

daient, dans une large mesure, de l'état du corps. « Mon esprit a ses brouillards, son temps serein. Physique que tout cela! (1) »

Dans la *Note sur le traité de la nature des animaux*, M. de Biran adresse à Condillac des critiques analogues. Celui-ci prétend réduire les instincts à des habitudes acquises ou contractées dans le principe par la réflexion. Buffon les explique par une sorte de sens matériel. M. de Biran se range à l'opinion de ceux qui admettent avec Aristote un principe de sentiment commun à tous les êtres organisés, une sorte d'âme sensitive, de forme plastique ; thèse analogue à celle que soutient La Fontaine dans sa lettre à Madame de la Sablière. Il y a en nous deux principes différents, qui commandent l'un aux opérations nécessaires de l'âme sensitive, l'autre aux opérations volontaires de la raison, beaucoup plus lentes à l'origine et plus incertaines.

En somme, l'erreur de Condillac, qu'il s'agisse de l'origine des connaissances humaines, ou de la nature des animaux est d'avoir méconnu le rôle des sensations organiques qui sont liées au fonctionnement des organes internes. Beaucoup d'hommes sont aveuglés sur l'existence par le sentiment qu'ils ont de leur force physique, qu'ils confondent avec le sentiment de la liberté. Notre pouvoir est en réalité circonscrit dans d'étroites limites, que nous faisons de vains efforts pour franchir. Ce qui détermine les mouvements de l'imagination, et la liaison des idées, c'est un certain sentiment de soi, dont le ton peut s'élever ou s'abaisser par instants, mais pour revenir toujours au même point. On ne s'attendait pas à voir Maine de Biran, qu'on considère généralement comme le philosophe de la volonté reprocher à un philosophe sensualiste comme Condillac de n'avoir pas fait, dans la vie humaine, une part suffisante à la sensibilité.

Il adresse à Bonnet le reproche contraire. Sa conception de la liberté en est, à vrai dire, la négation. Prétendre en effet

(1) P. 214.

que la liberté n'est que le pouvoir d'agir conformément à la volonté, celle-ci ne se déterminant elle-même que sur la perception des motifs, c'est-à-dire des sensations agréables, liées au mouvement des fibres du cerveau, c'est soutenir que l'âme est toujours déterminée dans ses actes, qu'elle est spectatrice et non actrice. En ce sens les animaux qui sont au plus bas de l'échelle seraient aussi libres que l'homme. Nous ne sommes libres, répond M. de Biran, que s'il dépend de nous d'augmenter l'intensité des mouvements cérébraux, d'en changer la direction, ou de les suspendre, car pourquoi la liberté ne serait-elle pas comme la définit Condillac, le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas et de ne pas faire ce qu'on fait ? Bonnet a confondu dans *l'Essai analytique sur les facultés de l'âme*, la liberté avec les affections du principe vital. Les animistes, il est vrai, les attribuent à la même substance, mais c'est aller contre les données les plus claires du sens intime, qui nous montre ces deux principes en lutte constante.

L'explication physiologique, qu'il nous propose des songes, est beaucoup plus vraisemblable. La vivacité des images, dans le sommeil, s'explique parce qu'une seule force se trouve en jeu. Dans la veille, l'âme éprouve plusieurs modifications simultanées, qui s'influencent mutuellement, qui se contrebalancent ; c'est ce qui distingue la rêverie des songes. Le rêveur subit comme le dormeur les images déterminées par le mouvement de ses fibres cérébrales, mais elles sont plus ou moins réduites par ses sensations.

Les maladies de l'esprit, comme la folie, ont d'étroites analogies avec les songes ; on pourrait dire que le rêve est une folie momentanée. Il serait extrêmement désirable que les psychologues physiologistes nous en fissent connaître les causes précises. Rien ne serait plus précieux pour l'explication de l'homme normal. Nos pensées tiennent à certaines connexions des fibres cérébrales. Que la communication de ces fibres vienne à être interrompue par quelque cause physiologique, le désordre s'introduit dans la pensée. Le même résultat se produit quand la vivacité de certaines images dues

à l'intensité du mouvement de certains fibres absorbe l'attention. Si l'on connaissait les ressorts qui sont dérangés dans le cerveau, en pareil cas, on pourrait par la même occasion, acquérir quelque lumière sur le mécanisme des opérations de l'âme dans la vie normale. C'est ainsi que les écarts de la nature peuvent être plus instructifs que les marches régulières.

Maine de Biran fait pourtant une réserve sur l'explication que propose Bonnet de la joie et de la tristesse. Au lieu d'être déterminées en nous directement par le mouvement des fibres cérébrales auxquelles sont attachées des idées gaies ou tristes, ne sont-elles pas plutôt liées à certaines modifications du principe vital ? On s'expliquerait ainsi que l'âme se trouvant portée au ton de ce principe, ne pût agir que sur les fibres dont le jeu représente des idées sensibles correspondantes. Et de même que l'âme, déterminée par l'état où se trouve le principe vital, agit sur les fibres, de même les fibres à leur tour en agissant sur l'âme peuvent modifier le principe vital auquel elle est unie. Remarque intéressante et féconde, qui permettra plus tard à Maine de Biran d'expliquer la vraie nature des sentiments, et leur influence sur l'imagination.

* * *

Les *Notes* qui *devaient servir à un mémoire sur l'influence des signes* sont probablement postérieures de deux ou trois années à celles qui précèdent. L'Institut National de France ouvrit en l'an V et renouvela en l'an VI un concours sur la question suivante : déterminer quelle a été l'influence des signes sur la formation des idées. Il décerna le prix le 15 germinal, an VII, et ce fut de Gérando qui l'obtint. Nous savons par une lettre de son ami Van Hulten du 22 thermidor, an VI, que M. de Biran travaillait à cette époque à un mémoire qu'il n'eut pas le temps d'achever : les notes qu'il nous a laissées nous permettent d'entrevoir ce qu'il eût été. La question des signes, est une de celles qui paraissent l'avoir le plus préoc-

cupe même avant qu'il ait eu l'idée de ce travail. Condillac l'avait inscrite au premier rang de son programme. Dans une philosophie comme la sienne, qui tend à nier l'indépendance de la pensée, et son caractère original, il était naturel d'attribuer au problème des signes, une importance égale à celui des sensations ; puisque c'est grâce aux signes que les sensations peuvent se transformer en idées, et que les idées passent au service de la volonté. On peut dire ici que c'est l'instrument qui crée la fonction. On a vu Maine de Biran, s'élever en plusieurs endroits, contre cette tentative, à laquelle nulle philosophie sensualiste ne peut se dérober. Mais il songeait à traiter cette question avec toute la précision et l'ampleur qu'elle comporte, dans son mémoire adressé à l'Institut ; et les fragments que nous en avons conservés nous autorisent à penser qu'il n'eut pas été moins digne d'une récompense que les *Mémoires sur l'habitude*, et sur la *Décomposition de la pensée*.

Dans le premier fragment *du manuscrit de la Bibliothèque de l'Institut*, M. de Biran résume l'état de la question. Locke est le premier qui en ait compris l'importance ; mais les mots nous sont plus nécessaires selon lui pour former des jugements que des idées, et même il admet des *propositions mentales* formées par l'entendement, sans le secours du langage. C'est surtout Condillac qui a montré le rôle des signes, dans la formation et l'usage de la pensée humaine. C'est par eux que nous avons prise sur les idées, que nous les évoquons à volonté, que nous les analysons. Après Condillac, il est venu des métaphysiciens qui ont outré ses principes, mais qui n'ont pas perfectionné ses théories comme il avait perfectionné celle de Locke : M. de Biran cite Cabanis et discute divers passages de son Mémoire à l'Institut « *sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales* ». Il s'élève vivement contre les exagérations grossières de son langage matérialiste ; le portrait qu'il fait de l'homme est une caricature, même si on le compare à la statue de Condillac et de Bonnet.

Dans les *fragments du manuscrit de Genève*, Maine de Biran ramène à six les questions qui se posent sur l'influence des signes :

1° Diviser et énumérer les facultés de l'entendement et ses opérations, et examiner le degré d'influence des signes sur la perfection de chacune de ces facultés.

2° L'âme ne déploie-t-elle son activité sur l'organe de la pensée qu'à l'aide des signes de convention ?

3° Examiner quel est le degré d'influence des signes sur la morale ou les idées qui en dépendent ; tâcher de circonscrire cette influence.

4° La vertu du premier Brutus serait-elle pour nous une vertu, et l'idée complexe attachée à ce signe parmi nous peut-elle comprendre le même nombre, les mêmes espèces d'idées simples que chez les Romains ?

5° Différences entre nos idées de substances et nos idées de modes mixtes.

6° Les sciences mathématiques ne doivent pas leur certitude seulement à la précision des signes qu'elles emploient, mais bien sur toutes choses à la nature simple de l'objet qu'elles considèrent.

Ces questions peuvent être réduites à deux : rôle des signes dans les opérations intellectuelles et dans les idées. Il y a plusieurs sortes d'idées, les idées simples et les idées complexes, et celles-ci se subdivisent à leur tour en idées archétypes, comme les idées morales et les idées mathématiques, et en idées de substance.

Maine de Biran répond brièvement à la première question. Nous n'avons trouvé dans aucun des fragments que nous possédons une division et une énumération précise des facultés de l'entendement. Dans le *Mémoire sur l'habitude*, il distinguera en nous deux sortes d'impressions, les unes passives, auxquelles se rattache l'imagination, les autres actives, qui servent de fondement à la mémoire et au raisonnement. Nous ne trouvons rien d'analogue ici.

En dehors des sensations, qu'il ne décompose pas encore

en deux catégories. M. de Biran distingue parmi les opérations intellectuelles l'abstraction, la comparaison, la conception des ressemblances et des différences, c'est-à-dire des rapports, la généralisation. Toutes ces opérations sont analytiques. Elles tendent à substituer à notre perception des choses un système d'idées bien définies et bien liées entre elles. Mais l'esprit humain ne procède pas toujours par démarches successives, il arrive aussi qu'il embrasse d'un seul regard son objet et que ses vues gagnent en vivacité et en profondeur ce qu'elles perdent en clarté et en certitude.

De ces deux sortes d'opérations, aucune n'est impossible sans le secours des signes. Il y a une abstraction spontanée qui est l'œuvre même des sens ; mais les abstractions intellectuelles elles-mêmes, comme les idées de genre, d'espèce, qui supposent la faculté de comparer, sont dans leur essence même indépendantes des mots. Les mots ne créent pas la perception des rapports, ils la supposent. Ce qui est vrai, c'est qu'ils facilitent et étendent la connaissance de ces rapports. D'abord ils les fixent et leur confèrent une réalité, une stabilité analogue à celle que possèdent les objets eux-mêmes ; dès lors l'entendement en dispose et les rappelle à son gré. Le rôle des signes dans les opérations analytiques est donc considérable, et c'est un des principaux mérites de Condillac de l'avoir montré. En revanche, le génie se passe entièrement du secours des signes ; l'inspiration poétique, la découverte scientifique n'en dépendent pas. Maine de Biran se borne à des considérations générales sur le rôle des signes dans les opérations intellectuelles ; en revanche, il examine avec soin leur degré d'influence, sur les idées complexes, et en particulier sur les idées archétypes, c'est-à-dire sur les idées morales et les idées mathématiques.

Les idées sensibles simples se passent du langage ; nous n'avons pas besoin d'autre chose que de la différence des impressions pour distinguer la couleur rouge de la couleur bleue. Il n'en est pas de même des idées complexes ; mais il y en a de diverses espèces, et il importe de les examiner sépa-

rément. Selon Locke, l'ambiguité des idées morales tient à deux causes principales ; la première, c'est leur complexité même. Leurs éléments ne sont pas en même nombre, chez plusieurs individus, et chez le même individu, à deux moments différents. On pourrait essayer de remédier à cet inconvénient par un dictionnaire des idées morales. Seulement il serait extrêmement difficile de le constituer et d'en rendre l'usage permanent. Auguste reconnaissait avec raison son impuissance à changer la signification d'un mot. Comment mettre d'accord entre eux sur le sens d'un mot les philosophes si différents par leurs habitudes de penser et leur manière de sentir ? et à supposer que cela fût possible et que le dictionnaire fût achevé, il faudrait que les maîtres et les élèves consentissent à s'y conformer. Combien faudrait-il de temps pour qu'il produisît l'accord de tous les esprits ? Pendant ce temps, le monde moral évoluerait : l'ancienne signification des mots ne répondrait plus aux mœurs nouvelles. Le mot vertu n'a pas le même sens sous une monarchie et dans une république. La deuxième cause de l'ambiguité de nos idées morales réside dans l'absence ou plutôt la non-existence d'un modèle. Certaines sociétés emploient des mots qui n'ont pas d'équivalent dans les autres. Certains délits sont caractérisés par des détails, tels que l'instrument du crime, ou la manière de frapper, qui n'ont aucune importance à d'autres époques ou dans d'autres pays. Lorsque les mœurs changent, la signification des mots devient douteuse. Dans le même pays, chaque personne lie aux mots des sentiments particuliers. L'avare se dit économe, le prodigue libéral. Les mots représentent en morale soit certaines actions, soit des possibilités d'actions, soit diverses dispositions. Comment expliquer par exemple à un philosophe chinois le sens que nous donnons au mot honneur ?

Par cela seul que nos idées morales reposent sur des sentiments, on peut dire que les signes qui les expriment sont vraiment intraduisibles. Est-ce que deux personnes dont l'une

est riche, et l'autre dénuée de tout bien matériel, peuvent entendre, de la même manière, le mot : *propriété* ?

Enfin, si certaines idées morales ont parfois un modèle, comme l'idée d'assassinat, qui peut se référer à des actions particulières, il en est d'autres, comme les idées de justice ou de vertu, qui n'en ont pas ; il n'y a pas de substance réelle à laquelle on puisse les conformer.

De là vient que les savants, physiciens ou naturalistes, s'entendent beaucoup mieux que les moralistes, et le commun des hommes sur le sens des mots qu'ils emploient pour désigner les faits sensibles, les corps bruts ou organisés. C'est que dans les sciences de la nature, il y a des modèles existants, qui sont ou qu'on peut mettre sous les yeux de tout le monde. Le mot *fer* désigne beaucoup de propriétés ; cependant les chimistes s'entendent avec un ignorant, tant qu'on s'en tient aux qualités apparentes. Le vulgaire ne se représente pas de l'or, quand on lui parle du fer. Quand il s'agit de morale, les philosophes eux-mêmes mettent sous les mots des idées très différentes.

Comme les idées morales n'ont pas de modèle, d'après Condillac et Locke, mais sont formées d'une collection d'idées simples, on a pensé qu'elles étaient de même nature que les idées mathématiques. On peut, sans doute, construire *a priori* une morale ; mais quelle en sera l'influence sur la conduite des hommes ? La morale doit parler au cœur. Les vérités morales sont objet de sentiment. Le moraliste doit connaître par expérience ce qui peut agir sur les hommes et les diriger vers le bien. La morale a donc plus de rapports avec la physique expérimentale qu'avec la géométrie. La certitude morale est de fait non de principe. C'est l'expérience qui nous apprend la liaison de notre bonheur avec celui des autres hommes. Les idées morales se réfèrent à l'expérience de la vie. Procéder en morale comme en géométrie, c'est donc méconnaître l'étendue et la diversité de nos facultés ; « c'est abuser d'une partie de ses facultés pour laisser les autres sans exercice ». Pour moi, dit Maine de Biran, je suis tellement disposé que je ris de

ceux qui prétendent me démontrer avec des mots l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la beauté de la vertu, le charme de la bienveillance, etc. Combien j'ai de grandes et douces pensées sur ces objets (quand je me laisse entraîner à certaines rêveries et que je suis d'ailleurs bien disposé) qui sont indépendantes des signes, qu'il serait impossible de rendre, d'exprimer jamais par aucun mot. Oh ! qu'alors les raisonnements de Condillac et autres sur l'influence du langage me paraissent pitoyables ! »

L'erreur de Condillac provient d'une seconde cause. Comme il pensait que la perfection des sciences mathématiques découle nécessairement de la perfection du langage qu'elles emploient, il fut amené à penser qu'en perfectionnant les signes de nos idées morales, on perfectionnerait la morale elle-même. Les sciences ne sont que des langues bien faites. Mais la raison qu'il donne de l'exactitude et de la rigueur des mathématiques est bien superficielle. Comment expliquer, en effet, dans cette supposition, le déchet que l'on constate dans le résultat, dès que l'on applique les symboles mathématiques à des objets existant dans la nature ? La vérité, c'est que la perfection des mathématiques s'explique par la simplicité de leur objet. Les mathématiques ont pour objet l'étude des quantités, c'est-à-dire des modes simples de l'étendue et de leurs combinaisons infinies. Les rapports mathématiques sont abstraits et indépendants de toute autre vue de l'esprit. Si le géomètre, au lieu de considérer les figures qu'il a construites lui-même, voulait mesurer les courbes réelles des choses, il se heurterait à des difficultés analogues à celles qui arrêtent ou du moins ralentissent la marche des autres sciences. En géométrie descriptive, où le sujet ne peut être entièrement dépouillé de ses qualités physiques, les résultats n'ont pas la même rigueur qu'en algèbre. Condillac part de l'algèbre qu'il considère comme la science par excellence ; il conçoit toutes les sciences sur ce modèle. Il ne se rend pas compte que c'est

(1) P. 293.

une science à part, unique en son genre. Les signes qu'elle emploie sont essentiellement indéterminés ; c'est pourquoi on peut apprendre les signes algébriques avant les idées, et résoudre les équations sans s'occuper des choses. Il n'en est pas ainsi dans les autres sciences, même en géométrie, où le savant doit avoir les yeux fixés sur l'objet. Il est dès lors facile de comprendre que plus l'objet sera compliqué, variable, plus il sera malaisé à connaître. Les sentiments et les actions des hommes ont des nuances infinies, incommensurables. Il est dès lors extravagant et ridicule d'assimiler la morale à l'algèbre.

Leibnitz s'est donc trompé, comme Condillac, quand il a cru à la possibilité d'une langue universelle. L'application de son idée supposerait que les sciences peuvent être réduites à un petit nombre de principes, dont dériveraient toutes les lois particulières ; elle suppose en second lieu l'invention d'un algorithme propre à exprimer les nuances mêmes de la sensibilité : deux conditions qui paraissent irréalisables.

Maine de Biran signale deux autres erreurs qui découlent selon lui de l'erreur initiale de Condillac : la première, c'est que les succès des génies les mieux organisés dépendent du progrès des langues. Les signes répondent au contraire aux idées et aux degrés de la connaissance ; les idées d'un individu sont toujours liées aux idées de son siècle ; il ne les dépasse qu'à la condition de s'appuyer sur elles ; les progrès de l'esprit humain obéissent à la loi de continuité, comme l'évolution des choses. De là on peut conclure que si Corneille eût vécu dans l'enfance de la langue française, il aurait eu peu d'idées à exprimer.

Considérons maintenant un individu né dans un pays dont la langue est contraire à son génie. Est-ce qu'un homme, doué d'une imagination vive, s'il était né dans un pays de langue analytique, pourrait exprimer ses idées ? Oui, répond Maine de Biran : il donnerait aux mots une signification figurée, les combinerait diversement, créerait un genre nouveau. Il en serait de même si on supposait qu'un homme d'une forte

sensibilité est né dans un peuple dont l'intelligence serait directement affectée par les rapports abstraits des choses. Il créerait d'autres signes. Ces suppositions sont, du reste, invraisemblables. Les langues ne sont pas rigoureusement analytiques ou synthétiques ; elles le sont à des degrés différents ; et les esprits les plus différents trouveront toujours, dans leur langue maternelle, le moyen d'exprimer leurs idées, quelles qu'elles soient.

La doctrine de Condillac sur les rapports du langage et de la pensée apporterait enfin une force nouvelle, si elle était justifiée, au système de l'égalité des esprits soutenu par Helvétius. Si l'art de penser se réduit à l'art de parler, et par conséquent à l'art d'analyser, toute idée est à la portée de tous. Toute connaissance s'acquerrait par un passage méthodique du connu à l'inconnu. Le génie serait inutile, ou plutôt le génie n'a jamais rien créé, ni rien inventé. Opinion contraire aux faits et insoutenable ! Il y a une inégalité entre les esprits, comme entre les corps, et qui provient sans doute de ce que l'organe de la pensée est matériel. Les hommes sont très inégalement doués sous le rapport de la mémoire et de l'imagination. Il y en a qui sont incapables de retenir une longue suite d'idées, et qui par cela même sont incapables de suivre certains raisonnements. Quant à l'imagination, la rêverie montre clairement qu'elle est indépendante des signes.

On voit, par ce qui précède, que Maine de Biran avait réuni tous les éléments d'une réponse aux questions fondamentales que soulève selon lui le problème de l'influence des signes, et qu'il formule avec plus de précision et plus d'ordre, que dans la division citée plus haut, de la manière suivante.

1° Est-il bien vrai que les sensations ne peuvent se transformer en idées que par le moyen des signes, ou, ce qui revient au même, nos premières idées supposent-elles essentiellement le secours des signes ?

2° L'art de penser serait-il parfait si l'art des signes était porté à la perfection ?

3° Dans les sciences où la vérité est reçue sans contesta-

tion, n'est-ce pas à la perfection des signes qu'on est redevable ?

4° Dans celles qui fournissent un aliment éternel aux disputes, le partage des opinions n'est-il pas un effet nécessaire de l'inexactitude des signes ?

5° Y a-t-il quelque moyen de corriger les signes mal faits et de rendre toutes les sciences également susceptibles de démonstration ?

Les *notes et discussions philosophiques*, et, en particulier, la *note sur l'Influence des signes* forment la transition naturelle entre les méditations et les réflexions qui les précèdent sur la *mort*, la *nature humaine*, le *bonheur* et le *Mémoire sur l'habitude* qui fera l'objet du prochain volume. On y trouve avec les qualités d'exactitude et de précision par lesquelles M. de Biran se distingue des philosophes de son temps, quelques-unes des idées fondamentales de sa doctrine future : l'idée de l'influence de la vie organique sur la vie cérébrale et par son intermédiaire sur le cours des images, et l'idée contraire qui se rapporte à un plan supérieur de la pensée, du primat de l'activité spirituelle, qu'il s'agisse de l'activité volontaire ou de l'activité intellectuelle. L'homme ne se borne pas à réagir sous l'influence des déterminations de ses fibres cérébrales, il peut avoir l'initiative de ses actes. D'autre part, bien loin que la perfection d'une science dépende de la perfection des signes qu'elle emploie, celle-ci est subordonnée à la simplicité et à la précision des idées qu'ils expriment : en d'autres termes, c'est la fonction qui crée l'organe.

Mais si l'on veut remonter jusqu'aux sources de la philosophie de M. de Biran, il faut se reporter aux écrits, d'un caractère plus moral que philosophique, qui composent la plus grande partie du présent volume. On y verra que le but qu'il poursuit est le bonheur, et qu'il en recherche les conditions dans la connaissance de lui-même. Bien plus, on trouvera indiquées dès ses premières méditations, les trois solutions qui prévaudront tour à tour dans son esprit aux différentes époques de sa vie jusqu'à ce qu'elles se coordon-

nent dans l'unité d'une doctrine synthétique : la solution épicurienne, la solution stoïcienne, la solution chrétienne. Ces trois solutions dérivent de ses expériences successives et en apparence contradictoires de la vie. On saisit là le caractère original de la philosophie de M. de Biran : c'est une sorte d'autobiographie psychologique, une réflexion sur son expérience intime. *Le Journal* en est une partie essentielle. M. de Biran s'observe et s'analyse ; il constate des faits, au lieu de déduire des vérités. En ce sens, c'est bien un empiriste. Mais son empirisme n'est pas, comme celui de Hume, systématique. Les faits qu'il constate appartiennent à des ordres différents qu'il considère comme irréductibles. Pour lui, l'intuition n'est pas une déduction anticipée. Il a horreur de l'esprit de système. Il considère l'idéalisme et le matérialisme comme des jeux arbitraires, nés d'une confiance aveugle et orgueilleuse de l'esprit dans ses propres forces. La nature même de l'objet qu'il étudie, comme le discernement judicieux de la véritable portée de ses facultés de connaître, obligent le philosophe à la modestie. La philosophie de M. de Biran sera une philosophie du discontinu, de la contingence.

Mai 1919. PIERRE TISSERAND.



CHATEAU DE GRATELOUP.

PREMIERS ÉCRITS

I

MÉDITATION SUR LA MORT PRÈS DU LIT FUNÈBRE DE SA SŒUR VICTOIRE

27 juillet 1893.

Prima, quæ vitam dedit, hora carpsit,
Nascentes morimur finisque ab origine pendet (1)

C'est de la mort que je veux m'entretenir, sujet profond, instructif, que nous rendons triste par la manière dont l'envisageons, et qui ne devrait être que consolant, si nous savions apprécier la vie... Nous ne songeons presque jamais à la mort. Nous voyons tous les jours mourir nos connaissances, nos amis, nos parents, nous ressentons une impression quelquefois vive, mais toujours momentanée, nous répandons de vaines larmes ; insensés ! pleurons sur nous-mêmes. Qu'importent ces regrets sur ce qui n'est plus, c'est à nous qu'il faut songer.

Je viens de voir mourir ma sœur et pour perpétuer à mes yeux un tableau cher quoique douloureux, je

(1) Manilius, *Astronom*, livre IV, p. 16.

veux fixer sur ce papier l'image de ses derniers moments et les réflexions qu'ils m'ont suggérées.

Ma sœur Victoire avait reçu de la nature l'âme la plus sensible, la plus aimante, la plus belle. Sa physionomie peignait son âme et inspirait le plus doux intérêt à ceux mêmes qui la voyaient pour la première fois ; ceux qui vivaient avec elle ne pouvaient que l'adorer. Elle était faite pour être heureuse et pour rendre heureux tout ce qui l'entourait. Elle ne fit dans sa vie qu'une faute, mais une faute qui lui coûta le bonheur, elle s'attacha à un homme indigne de la posséder. Pardonne, ô ma sœur, si j'accuse celui qui te fut cher ! loin de moi tout sentiment de prévention ou d'injustice ! mais lorsque je compare tes vertus à ses défauts, ta douceur inaltérable à sa dureté, ta patience à ses emportements, ta sensibilité à sa rudesse, ton caractère angélique, en un mot, à cet esprit bizarre, capricieux, je ne puis que gémir sur ton mauvais choix, et te plaindre de ce que tu n'as pas joui de ce sort fortuné d'épouse que tu étais faite pour goûter, en le partageant avec celui qui eût été fait pour toi !

Ma sœur était d'une constitution frêle et délicate. Il aurait fallu, pour prolonger ses jours, une privation absolue de toute peine d'esprit. Dieu sait combien elle en fut éloignée ! Elle eut un enfant qu'elle voulut nourrir. Trop faible pour supporter cette épreuve, elle tomba au bout de quelque temps dans un état de langueur que les chagrins aggravèrent. Enfin conduite insensiblement vers la tombe, elle en vint au point de faire désespérer d'elle. Ce n'est que dans ses derniers moments que j'ai resté auprès d'elle. Je me suis nourri du spectacle de son agonie et de sa mort. Il est devant mes yeux, il y sera longtemps ! Tous ceux qui l'ont vue

mourir ne peuvent pas l'oublier. Cette patience, cette résignation, ce sourire qui animait encore sa figure mourante et par lequel elle semblait vouloir consoler ceux qui s'affligaient de sa perte ! Quel tableau ! O philosophes discoureurs, venez apprendre à mourir.

J'avais passé la journée d'avant sa mort auprès d'elle. L'oppréssion, l'étouffement, les faiblesses lui laissaient quelques intervalles de tranquillité pendant lesquels elle causait paisiblement, faisant des questions, répondant à ce qu'on lui disait, avec une présence d'esprit qui annonçait la tête la plus saine. Point de frayeur, point de trouble, mais la plus parfaite sécurité. Une vie passée dans l'innocence et la candeur ne laisse point d'approche aux remords. Quelle leçon ! Le soir, la trouvant mieux, je la laissai pour aller chercher quelques instants d'un repos dont j'avais grand besoin : l'espérance n'avait pas encore fui de mon cœur. Le matin fatal, à mon reveil, j'entends le son lugubre de la cloche, je me leve precipitamment, j'accours effrayé, je trouve encore ma chère Victoire. Je revois cet œil serein que la cruelle mort semble encore respecter. Elle me sourit, me prend la main, me dit qu'elle ne souffre pas. Je me retire à l'écart pour lui cacher mes larmes. Un instant apres, je vois arriver le pasteur : son ministère est de consoler, pourquoi donc porte-t-il l'effroi ? J'avais redouté ce moment pour ma malheureuse sœur, mais elle n'a point paru plus frappée, elle a entendu son arrêt, elle a levé les yeux au ciel, a joint ses prières à celles du prêtre. Dès ce moment, elle a employé a prier tout le temps que lui ont laissé les souffrances. O religion, que tu es consolante ! Qu'il est infortuné celui qui, livré à la faiblesse humaine, ne cherche pas son appui dans le ciel !

Retiré dans un coin, jetant de temps à autre les yeux sur le visage de ma sœur, y suivant les progrès de la mort, j'étais à genoux, j'entendais les prières des assistants. Heureux, me disais je, celui qui, dans la simplicité de son cœur, invoque avec confiance un Dieu de bonté ! O philosophie, que tu es triste ! Et si tu n'étais que mensongère ! Quelque temps s'est ainsi passé. Mais l'instant fatal arrive ; elle ferme les yeux, penche la tête et s'endort. Avant de quitter cette chambre funèbre, j'ai le courage de jeter un dernier coup d'œil sur cette figure céleste. La mort n'a pas défiguré ses traits ; je m'arrête à la contempler ; c'est avec la plus vive douleur que j'en détache mes yeux.. ils ne les verront plus... ô ma sœur, c'est donc pour jamais!..

Revenu dans ma retraite, je trouve de la douceur à m'entretenir de la perte que je viens de faire, mais les regrets ne sont pas mes seuls sentiments. Je ne veux pas perdre les réflexions qui les accompagnent. Rien ne me rend indifférent sur la vie comme de voir mourir ceux que j'aime. Je juge dans ces cas l'existence comme je la jugerai sans doute lorsque mon tour sera venu. Heureux si je puis, dans ce moment, mettre à profit ces réflexions et l'exemple de la mort paisible que je viens d'avoir sous les yeux!

La première pensée qui se présente lorsqu'on voit mourir ses amis, c'est de se demander ce qu'ils deviennent. L'idée de l'anéantissement serait affreuse, elle repugne au cœur de l'homme. Je ne suis point étonné que ce dogme de l'immortalité de l'âme soit si ancien, si général. La nature qui nous a donné l'espérance dans nos maux les plus extrêmes, n'a pas voulu y mettre de bornes et nous l'a prolongée même après le terme qui semble ne plus en permettre. La religion est venue

confirmer l'espoir que donnait la nature. Le vulgaire qui adopte sans examen tous les principes dont on l'a imbu dans son enfance, croit sans réfléchir. Le philosophe chrétien soumet sa raison et croit sans concevoir. Celui qui, privé des lumières de la révélation, s'est livré uniquement à celles de la raison, doute, n'admet ni ne rejette, pénétré de son ignorance, trop circonspect pour porter un jugement dans une matière si obscure : il n'ose affirmer ni nier, tandis que l'aveugle athée qui dit dans son cœur avec une impudence mensongère « il n'y a pas de Dieu » (1), relègue cette opinion consolante au nombre des chimères et des fables.

Il paraît assez évident qu'en suivant les lumières naturelles seules, nous n'avons aucun moyen pour concevoir comment ce sentiment peut exister après la dissolution de notre corps. Tout semble même nous avertir du contraire. Un sommeil profond, des états de faiblesse, de syncope où tout sentiment est éteint, ne sont-ils pas autant d'images de la mort, et ne doivent-ils pas nous donner une idée de ce que nous serons ? D'ailleurs qu'étions-nous avant de naître ? *Quæris quo jaceant mortua ? — Quo non nata jacent*. Voilà ce qui se présente au premier coup d'œil. Mais plus on approfondit une telle question, plus on y découvre des difficultés qui la rendent insoluble pour la raison seule.

Les physiciens qui ont voulu traiter de l'âme, ne paraissent pas très propres à éclaircir ce sujet. Ils expliquent mécaniquement et par des hypothèses assez satisfaisantes le jeu de la mémoire, des sensations, des idées, des passions, et il faut convenir que la plupart des phénomènes psychologiques comme la liaison des

(1) Psaume (LII, 1).

idées, l'origine des habitudes, etc., sont bien éclaircis par la supposition des fibres sensibles du cerveau s'ébranlant réciproquement, et par la réaction de l'âme dans l'ordre où elles ont été primitivement ébranlées, ou par la présence des objets, ce qui constitue l'imagination, ou par les signes de ces objets et les circonstances qui les ont accompagnés, d'où résulte la mémoire ; ainsi que l'expliquent Bonnet, un physicien, dans son *Essai analytique*, et Condillac, un métaphysicien, dans l'*Essai sur nos connaissances*. Mais quand même les expériences physiologiques, muettes jusqu'à présent sur ces hypothèses, parviendraient à les confirmer, qu'y gagnerait-on ? On connaîtrait les ressorts de la machine, mais la puissance motrice en serait-elle mieux connue ? Expliquerait-on mieux comment le mouvement d'une fibre ou d'un assemblage de fibres peut exciter une sensation ? Connaîtrait-on mieux comment de plusieurs mouvements excités dans divers organes hétérogènes et qui n'ont aucun rapport, il résulte cependant un sentiment un et indivisible qui constitue le moi humain ?

Pour remonter à l'origine du sentiment dans les êtres organisés, dira-t-on, avec le docteur Baumann, qu'ils sont formés d'une infinité d'éléments sensibles eux-mêmes, contenus dans la semence avant la génération et extraits de toutes les parties semblables du générateur ; que chaque élément séminal conserve la mémoire de la place qu'il occupait avec la sensibilité et l'intelligence dont il était doué ; qu'ainsi chacun prend la situation qui lui convient, que réunis de cette manière ces éléments perdent la conscience de leur première existence pour n'avoir que celle du tout qu'ils composent ; que des éléments semblables forment le

composé le plus simple tel que le *polype*, et que de la diversité des éléments sensibles résulte l'organisation la plus complète et la plus parfaite, telle que celle des êtres les plus élevés dans l'échelle? Mais ne s'ensuivrait-il pas de ce système que chaque partie d'un corps organisé serait douée par elle-même de sensibilité? Qu'ainsi le sentiment n'aurait pas un centre unique dans quelque partie du cerveau, mais qu'il serait répandu sur toute la surface du corps, ce qui est contraire aux expériences multipliées que l'on a faites pour s'assurer que les nerfs n'étaient sensibles qu'autant qu'ils communiquaient au cerveau. En outre, comment est-il possible d'imaginer que des éléments inégalement sensibles ne forment qu'un sentiment unique et incapable de division? Si on voulait substituer à des éléments aussi parfaits que le suppose le docteur Beaumann des molécules organiques douées d'une sensibilité sourde et dans un degré infiniment plus bas que celle du polype, si on disait : « qu'un animal en général n'est autre chose qu'un système de différentes molécules organiques, qui, par l'impulsion d'une sensation semblable à un toucher sourd et obtus, se sont combinées jusqu'à ce que chacune ait rencontré la place la plus convenable à sa figure et à son repos » : il resterait à trouver comment un composé peut avoir au plus haut degré, une qualité que les composants n'ont que dans le plus bas, et la simplicité du moi se trouvera-t-elle expliquée?

L'insuffisance de toutes les hypothèses physiques devait nécessairement conduire, indépendamment même de la révélation, à l'admission des deux substances, dont l'une, immatérielle, était le siège du sentiment, et qui, n'ayant point de parties, n'étant point susceptible

de division, fournissait la raison suffisante de cette simplicité inexplicable dans tout autre système. Mais ces deux substances d'une nature absolument opposée, unies d'une manière inconcevable, laissent à la raison autant pour le moins d'obscurité qu'elle en trouve dans les autres opinions.

La substance immatérielle a une existence et une durée parfaitement distinctes de celles du corps. Le corps coexiste avec les autres êtres matériels et sa durée est absolue. L'âme n'existe et ne dure que par la pensée ; sa durée est successive et relative ; elle n'est pas engendrée et ne doit point mourir.

Mais, objecte-t-on, l'âme a-t-elle conscience d'elle-même par quelque autre moyen que ses sensations ? Si cela est, pourquoi ne se souvient-elle pas du temps qui a précédé son union avec le corps ? Quand a commencé cette union ? En admettant le système des germes préexistants, le fœtus contenu dans l'ovaire n'a commencé à se mouvoir et à se développer que par l'impulsion, le *stimulus* de la liqueur fécondante. Ce mouvement acquis ne lui a donné qu'une existence végétative, qu'il a conservée encore longtemps après avoir vu le jour ; l'âme existait-elle sans faire aucune fonction, sans se sentir ? Mais qu'était-elle donc ? L'enfant croît, ses organes prennent insensiblement de la consistance et l'intelligence se développe avec eux, elle suit toutes leurs périodes d'accroissement et de décroissement ; elle naît après eux et meurt souvent avant eux. Il paraît donc que l'âme, soit qu'elle se manifeste par l'intelligence ou le sentiment, suit toujours le sort des organes : comment donc a-t-elle une existence indépendante des organes ?

Sans parler de la difficulté qu'il y a à concevoir

qu'une substance immatérielle agisse sur un être matériel, des moyens de communication et plusieurs autres difficultés qui se présentent, il paraît impossible d'imaginer qu'une substance impérissable ait commencé d'être. L'immortalité est une ligne droite qui s'étend à l'infini de part et d'autre et tout ce qui a commencé d'être doit sans doute cesser d'être. De là la difficulté, dans toute sa force.

Voyons si les notions purement métaphysiques nous fourniront plus de lumière.

La personnalité ou la permanence de la *conscience du moi* n'est autre chose que la liaison des moments successifs de notre existence. Par cette liaison malgré les dérangements divers qui s'opèrent continuellement en nous nous avons toujours la conscience que nous sommes le même être. Il paraît évident que la mémoire seule lie ainsi ces divers moments d'existence, en sorte que si nous venions subitement à perdre le souvenir de tout ce que nous avons fait ou pensé dans le cours de notre vie, tout le temps qui aurait précédé serait nul pour nous, et nous recommencerions une nouvelle existence, totalement distincte de la première qui ne nous appartiendrait pas plus que celle d'un autre être quelconque.

Maintenant le siège de la mémoire est corporel, ce qui paraît évident par la puissance qu'ont eue souvent les maladies d'annuler totalement la mémoire. Si les maladies ont le pouvoir de détruire la memoire, en changeant la disposition des fibres du cerveau, comment la mort ne l'aurait-elle pas? Et s'il en est ainsi, si la personnalité est détruite, qu'aura de commun notre existence actuelle avec l'existence future?... Nous ne pourrions être ni mieux ni plus mal, car ces situations

sont relatives et l'état futur ne serait plus le nôtre, mais bien celui d'un autre être. Ce serait enfin une nouvelle création.

Nous sommes si fort attachés au *moi* que toute modification qui exclurait l'identité personnelle, fût-elle infiniment agréable, ne peut nous intéresser en rien dans l'état où nous sommes présentement. Et si on disait que la même substance peut passer par plusieurs modifications différentes, sans avoir conscience de ces divers passages, je répondrais que cela est possible, mais que si l'être est le même absolument et aux yeux de l'Auteur de ces changements, il ne se trouve pas le même, pour lui ; il ne peut plus dire *moi*. Ces modifications passées ou futures lui sont donc étrangères et indifférentes et le changement de modifications dans la substance équivaudrait dans ce cas à l'anéantissement de cette substance et à la création d'une autre.

Si on admettait ainsi un progrès d'états successifs, dont la conscience serait nulle dans l'être qui les éprouverait, quel ample champ n'ouvrirait-on pas aux conjectures ? La migration et le voyage des âmes, soutenu par les pythagoriciens ne serait plus aussi absurde ; on pourrait imaginer que les âmes humaines sont destinées à passer par plusieurs degrés successifs de perfection ; qu'elles ont commencé par le dernier échelon de la sensibilité pour monter au degré où elles sont maintenant ; que peut-être elles ne sont pas encore stationnaires, et qu'elles sont destinées à s'élever davantage. Et, supposant que la perfection spirituelle réponde toujours à la perfection corporelle, on pourrait conjecturer que les êtres mixtes n'ayant pas toujours été tels qu'ils sont, doivent changer encore ; que les

espèces ayant comme les individus, leur accroissement, leur décroissement, leur fin, l'espèce humaine n'a pas encore atteint le dernier période et que la nature est encore au travail...

Ceci serait bien consolant ; mais ne pourrait-on pas dire aussi, en suivant la même hypothèse, que l'homme est un être dégénéré ? Que l'espèce est dans la décrépitude ? Ce qu'il ne serait peut-être pas difficile de soutenir par des comparaisons tirées de l'antiquité. Alors notre sort à venir nous offrirait un bien triste tableau. Mais d'après ce qui vient d'être observé au sujet du défaut d'identité personnelle, qu'importeraient les états futurs d'abaissement ou d'élévation à un être qui n'aurait pas la conscience du *moi* d'autrefois ?

Si je me suis étendu sur ces rêveries, ce n'est que pour me démontrer combien toutes les hypothèses physiques et tous les raisonnements métaphysiques sont vains pour acquérir la moindre connaissance sur l'état présent ou futur de notre être. Celui qui ne s'appuie dans cette matière que sur des notions philosophiques, marche sur des outres pleines de vent. Voulons-nous cesser d'errer dans l'incertitude au gré de toutes ces opinions futiles, laissons là tous les livres et n'écoutons que le sens intime ; il nous dira qu'il existe un être ordonnateur de toutes choses. En étudiant la nature, en examinant la coordination de tous les êtres, la convergence générale vers un but, l'accord parfait et invariable des moyens avec la fin, serions-nous assez aveugles pour méconnaître la suprême intelligence ?

Réfléchissons sur une chose frappante ; Job dit : *Si Deus non est, quid ergo est ?* Cette pensée sublime est un trait de lumière. Si Dieu n'existe pas, tout n'est qu'illusion, que mensonge ; l'ordre que nous aperce-

vons dans la nature n'existe que dans notre cerveau, *velut ægri somnia*. Rien n'a de raison suffisante ; point d'ordre, point de constance réelle dans les phénomènes, car pouvons-nous recourir au hasard ? Qu'est-ce que le hasard ?

Le sens intime nous fait voir Dieu dans l'ordre de l'univers. Laissons-nous aller à son impulsion.

Que signifie cette avidité de connaître, malgré notre impuissance, ces élans vers la vérité, ce vide que nous sentons en nous, lors que nous réfléchissons sur notre existence ? Ne seraient-ce pas des pressentiments ? Si Dieu nous les donna, voudrait-il les tromper ? La soif de connaître ne serait-elle jamais apaisée ? Lorsque nous portons notre vue sur les mystères cachés de la nature, nous croyons bien que l'être supérieur qui les dirige, les connait ; nous les apercevons déjà au travers d'un voile. Pourquoi celui qui permet que nous les vissions ainsi, ne nous les montrerait-il pas un jour à découvert ?

Sent-on bien la consolation qu'il y a à se reposer ainsi sur l'être tout-puissant ? En vérité, comment ceux qui le nient peuvent-ils ne pas tomber dans le désespoir ? Semblable à un homme, qui soutenu par une force invisible dans l'espace, ne se sentant appuyé sur rien, se verrait à chaque instant, prêt à tomber dans l'abime, celui qui vit, qui pense, et qui ne s'appuie pas sur Dieu, doit frémir sans cesse, étonné de se sentir exister.

Tout est incertain dans la vie ; nous avons cependant une idée de la vérité ; si Dieu n'existe pas, si tout finit avec le corps, la vérité n'est rien, l'être n'est qu'apparence, la vie que songe. Si Dieu n'est pas, pourquoi sommes-nous ? pourquoi y a-t-il quelque chose ?

Doutes affreux, doutes désespérants, disparaissez devant la confiance en l'être éternel, auteur de toute existence ! Qu'elle est douce cette confiance ! Que l'esprit fatigué s'y repose avec charme ! Qu'il est à plaindre, l'infortuné privé de ce point d'appui !

« Dieu ! qui avez fait l'homme, qui lui avez donné la puissance de s'élever jusqu'à vous, qui avez permis qu'il vous admirât dans votre ouvrage sublime ! Je vous adore et me livre avec confiance à votre bonté... Je reconnais le néant de la vie, mais vous ne m'y avez pas appelé sans dessein ; vous ne m'avez pas donné l'idée et l'espérance d'un état plus parfait, pour qu'elles ne fussent jamais confirmées ! Pénétré de ma faiblesse et de ma misère ici bas, je succomberais au désespoir si je n'espérais en vous. Mais je suis sous votre puissance, je me repose sur votre bonté, j'attends le moment où la substance qui m'anime et que vous avez destinée à la perfection, abandonnera ce corps de boue auquel vous l'avez unie pour un temps passager, afin, sans doute, que cet être mixte tînt sa place dans l'échelle des êtres et dans le plan général de la création que votre intelligence a conçu de toute éternité. Je passerai le petit nombre de jours qui me reste à vivre de cette vie mortelle, à connaître de plus en plus ma misère, à me pénétrer de ma faiblesse et de mon imperfection dont toutes les actions de ma vie portent l'empreinte. J'ose croire, ô mon Dieu, que mes vices tenant à une substance périssable et abhorrés par ma volonté ne sauraient souiller à vos yeux, ni rendre indigne de votre bonté cette substance que vous réservez à l'immortalité. Je serai bon, compatissant pour mes semblables. Je leur ferai le bien qui dépendra de moi. Je nourrirai l'indigent, j'essuyerai les larmes de l'affligé, per-

suade que le moyen de vous plaire, c'est de nous conformer aux rapports que vous avez établis entre nous. Vivant ainsi dans la sécurité, la confiance en vous, je ne redouterai pas le moment que vous avez fixé pour me faire passer du temps à l'éternité. »

Les philosophes font tous leurs efforts pour consoler les hommes de cette nécessité cruelle de mourir ; pourront-ils jamais y réussir, tant qu'ils ne s'appuieront sur l'espérance en Dieu ? Eux-mêmes ont-ils bien dans le cœur cette confiance qu'ils prétendent inspirer ? Est-il possible d'envisager de sang-froid l'anéantissement ? Quoi, mes yeux ne jouiront plus du sublime spectacle de la nature ? Je ne verrai plus ces brillantes sphères qui roulent sur nos têtes ? Les saisons se succéderont, la terre se couvrira de fleurs et de fruits et ce ne sera plus pour moi ? Je ne sentirai plus mon cœur palpiter ! Les sentiments les plus doux ne le feront plus tressaillir, la tombe le glacera pour jamais ! Tous les liens de l'amour, de l'amitié seront brisés, mon cadavre défiguré, rongé par les vers, ne présentera à ceux qui m'aimaient qu'un objet horrible, épouvantable ! O malheur, ô désespoir ! Pense-t-on que de froids raisonnements puissent nous consoler ? Non, il ne peut y avoir que l'espérance d'un meilleur sort qui adoucisse ce coup terrible et vous m'offrez pour tout but l'idée de l'anéantissement !... En vain, me direz-vous, que je dois perdre la vie comme je l'ai reçue ; que je n'étais pas malheureux, avant de naître, que je ne dois pas me trouver plus malheureux d'être condamné à mourir... Mais je n'avais pas senti, je n'avais pas admiré, je n'avais pas aimé ! J'abandonne les biens les plus précieux et vous ne voulez pas que je gémisse ? D'ailleurs cette triste croyance à l'anéantissement vous est-elle

bien démontrée ? Non, cela n'est pas possible. Vous ne me donnez que des probabilités fondées sur l'analogie à l'état antérieur à votre naissance. Mais ce n'est pas là une démonstration : or, le doute dans ce moment décisif n'est-il pas un état affreux ? Cessez donc vos consolations illusoires. Le sens intime m'en donnera de plus solides que vos raisonnements. Laissez-moi me reposer sur l'auteur de mon existence. C'est à lui seul que je puis sans amertume en faire le sacrifice !

II

DE L'HOMME

L'homme ne connaît rien moins que lui-même : appliquant toujours ses sens aux objets extérieurs, rarement il descend dans son intérieur. La nature qui lui a donné tout ce qu'il faut pour connaître les matériaux de ses besoins, et qui le force à examiner sans cesse autour de lui, pour veiller à sa conservation, ne semble pas l'avoir fait pour réfléchir sur son être. Nous ne sentons en effet que par nos sensations, et ces sensations occasionnées par les objets extérieurs nous forcent à donner notre attention à ce qui les produit, sans nous éclairer sur ce qui les reçoit. Notre œil voit les objets mais ne se voit pas lui-même. Bornés à saisir les rapports, nous ne connaissons les objets qui nous entourent que par la comparaison que nous en faisons. Tout ce qui ne peut être comparé, ne peut être conçu par nous. Nous n'avons donc aucun moyen pour connaître la nature des choses et à plus forte raison notre propre nature. Aussi lorsqu'on lit ce que les philosophes ont écrit sur

ce sujet obscur, on trouve qu'aucun n'est d'accord : ceux qui ont voulu raisonner sur la substance spirituelle qui nous anime, ont dit des choses inintelligibles et ceux même qui, sans creuser aussi bas, et prenant l'homme tel qu'il est, ont cherché à connaître la place qu'il occupe dans la chaîne des êtres créés, le rang que lui a assigné la nature, et le but auquel elle le destine : ceux-là même, dis-je, se contredisent presque tous. Enfin ceux qui, consultant l'expérience, se sont contentés de remarquer les ressorts qui meuvent l'homme en société, et qui en remontant la source des motifs qui déterminent les actions humaines, ont cherché les moyens de les rectifier, pour rendre les hommes meilleurs et plus heureux, ne sont pas exempts d'incertitude. Cependant il faut convenir qu'on peut retirer beaucoup d'utilité de ces recherches, quoique les connaissances théoriques qu'elles nous procurent, ne soient pas évidentes, à cause de l'obscurité inhérente au sujet. C'est tout ce que nous pouvons désirer de mieux.

Eh ! qu'importent les connaissances qui, ne satisfaisant qu'une vaine curiosité, ne nous avancent en rien, dans la vertu. *Parum mihi placeant eæ litteræ, quæ ad virtutem doctoribus nihil profuerunt* (1). Montaigne et Pascal ont traité de la nature de l'homme et ce qu'il y a de singulier, c'est que ces deux écrivains, dont le caractère se montre si différent, s'accordent dans le but pour lequel ils ont traité ce sujet ; l'un et l'autre tendent à prouver la faiblesse et la misère de l'homme, lorsqu'il ne s'appuie pas sur la religion. Il est vrai que

(1) Montaigne, *Essai* II, XII, p. 267, édit. 7. V. Leclerc 1865 ; [illegible] prise dans Salluste (Guerre de Jugurtha, ch. LXXXV, *Discours de Marius*).

la route qu'ils prennent est bien différente. En lisant Pascal, j'ai cru voir que s'il n'eût pas été dévot il aurait été aussi sceptique que Montaigne. Voici comment ce dernier traite la raison dont l'homme se glorifie tant. Parlant de ceux qui ne goûtent pas la théologie de Sebond et qui veulent la combattre par des raisons humaines.

« Le moyen que je prends pour rabattre cette raison et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'humaine et orgueilleuse fierté, leur faire sentir l'inanité, la vanité et la deneantise de l'homme, leur arracher des poings les chétives armes de leur raison, leur faire baisser la tête et mordre la terre sous l'autorité et révérence de la Majesté divine. C'est à elle seule qu'appartient la science et la sapience : elle seule qui peut estimer de soi quelque chose, et à qui nous dérobons ce que nous nous comtons et prisons : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* C'est beaucoup de consolation à l'homme chretien de voir nos utils mortels et caduques, si proprement assortis à notre foi sainte et divine que lorsqu'on les employe aux sujets de leur nature mortels et caduques, ils n'y soient pas appropriés plus vivement ni avec plus de force. Voyons donc s'il est en homme d'arriver à aucune certitude par argument et par discours » (1). Ici Montaigne cite les autorités de saint Augustin et des points de notre religion qui tendent à convaincre l'homme de la faiblesse de sa raison et il continue : « est-il rien de si ridicule que cette misérable créature, qui n'est pas seulement maîtresse de soi, exposée aux offenses de toutes choses, se die maîtresse et imperière

(1) *Essai* II, XII, p. 171.

de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de connoître la moindre partie, tant s'en faut de la commander. Et ce privilége qu'il s'attribue d'être seul en possession de reconnaître la beauté et les pièces de ce grand bâtiment, seul qui en puisse rendre grâces à l'architecte, et tenir compte de la recette et mise du monde : qui lui a scellé ce grand privilége ? Qu'il nous montre les lettres de cette belle et grande charge » (1). L'homme vertueux seul peut répondre à Montaigne. Il trouve le sceau de sa dignité, de sa supériorité gravé dans son cœur : s'il connaît la beauté de la vertu, s'il peut s'élever par la pensée jusqu'à la divinité peut-il se confondre avec la brute ? Mais, reprend Montaigne, « les fols et les méchants sont-ils si dignes de cette faveur extraordinaire ? Et étant la pire pièce du monde, d'être préférés à tout le reste ? pauvret, qu'a-t-il en soi si digne d'un tel avantage ? A considérer cette vie incorruptible des corps célestes, à considérer la domination que ces corps-là ont sur nous et non seulement sur nos vies et les conditions de notre fortune, mais sur nos inclinations même, sur nos discours et nos volontés, qu'ils régissent et poussent à la merci de leurs influences, si nous tenons de la distribution du ciel cette part de raison que nous avons, comment nous pourra-t-elle égaler à lui ? Comment soumettre à notre science son essence et ses conditions ? Tout ce que nous voyons en ces corps-là nous étonne, pourquoi les privons-nous d'âme et de vie, etc. » (2) ?

On voit ici que Montaigne donne ou feint de donner dans le préjugé général de son siècle, l'astrologie. Les

(1) *Essais*, II, XII, p. 173.
(2) II, XII, 4.

philosophes ont admis de tous temps, l'influence des corps célestes sur nos corps ; les médecins anciens en ont recommandé l'étude et quoiqu'elle ne soit pas connue, parce que peut-être elle n'a pas été assez observée, on ne peut guère la révoquer en doute : quant à la liaison que les astrologues, abusant de l'ignorance et de la crédulité des peuples, ont voulu mettre entre le sort de la vie et les astres sous lesquels on est né : l'origine de ce préjugé, ainsi que la magie, est dû à cet amour naturel du merveilleux, au sentiment que l'homme a dû avoir, dès qu'il s'est connu, de la dépendance où il est de tout ce qui l'environne, au penchant qu'il a eu d'attribuer des intentions bonnes ou mauvaises à tout ce qui agissait sur lui, tant qu'il a ignoré les causes secondes, enfin à la curiosité de connaître son sort qui lui a fait saisir les rapports chimériques que des hommes ignorants ou fripons ont supposés entre des effets absolument disparates. La magie devait avoir, ce me semble, encore plus de sectateurs que l'astrologie, puisqu'elle ouvrait carrière à l'espérance, en évoquant les êtres bienfaisants, tandis que l'astrologie ne montrait qu'une fatalité invincible et désespérante pour ceux qui étoient nés sous de mauvaises étoiles...

Montaigne qui veut abaisser l'homme, en élevant tout ce qui l'entoure, feint encore de croire à la vieille opinion qui donne l'intelligence aux astres... Aristote établit ce principe d'une manière curieuse : il déduit l'intelligence et la volonté du mouvement en ligne courbe, car, dit il, ce qui est léger ou pesant par sa nature, monte ou descend en ligne droite ; donc le mouvement en ligne courbe ne peut appartenir aux corps. Combien les connaissances en physique ont détruit d'erreurs et de superstitions ! Combien elles

pourraient nous éclairer encore !... Revenons à l'homme avec Montaigne.. « La présomption est notre maladie naturelle et originelle : la plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme, quant et quant la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici parmi la tourbe et le fient du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis et la plus éloignée de la voûte céleste, et se va plantant par imagination, au-dessus du cercle de la lune, et ramenant le ciel sous ses pieds » (1).

Suit après cette apostrophe si méritée par ceux qui ne reconnaissent pas leur dépendance, le long parallèle qu'il fait de l'homme aux animaux. Il cite tous les les traits les plus merveilleux qui semblent annoncer de la réflexion et du raisonnement dans les animaux. On croirait qu'il va les mettre bien au-dessus de l'homme. Mais non, il blâme également « la licence des opinions qui tantôt nous élèvent jusqu'aux nues, tantôt nous ravalent aux antipodes ». La nature, dit-il, a embrassé universellement toutes les créatures : il n'en est aucune qu'elle n'ait pleinement fournie de toutes les pièces nécessaires à la conservation de son être. Nous ne sommes ni au-dessus ni au-dessous du reste ; tout ce qui est sous le ciel court une loi et une fortune pareille. Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés, mais c'est sous le sceau d'une même nature. Il faut contraindre l'homme et le ranger dans les barrières de cette police, etc... Tout ce chapitre de Montaigne est consacré à la satyre de la raison humaine ; il parcourt ce vaste champ des coutumes absurdes des

(1) Ch. XII, p. 177, dit Leclerc.

peuples, des erreurs des philosophes, et mettant en parallèle la paix, l'innocence, l'industrie des animaux, il trouve assez de raisons pour rabattre l'orgueil qui nous place au premier rang : « Nous nous attribuons des biens imaginaires et phantastiques, des biens futurs et absents desquels l'humaine capacité ne se peut répondre, ou des biens que nous nous attribuons faussement, par la licence de nos opinions, comme la raison, la science et l'honneur ; et aux animaux nous laissons en partage des biens essentiels, la paix, le repos, la sécurité, l'innocence, la santé. La santé, dis-je, le plus beau et le plus riche présent que la nature nous sache faire... » (1).

Voilà la place que nous assigne Montaigne : nous en contenterons-nous ? Il y aurait sans doute, quoi qu'il en dise, une modestie coupable. L'homme, par le fait, est supérieur à tous les animaux ; lui seul tourne tout à son usage ; lui seul connaît l'usage du feu, lui seul se sert des langues et se forme, par les mots, des idées de toute espèce, lui seul enfin s'élève à Dieu, l'admire dans ses ouvrages et lui rend un culte... Concluons des plus riches effets des facultés plus riches... Nous ne pouvons raisonner sur la nature des êtres, puisque nous n'avons aucun moyen pour la connaître, mais nous pouvons examiner leurs opérations, et d'après la supériorité reconnue de ces opérations, conclure la prééminence des natures... Tout philosophe de bonne foi ne pourra donc pas, ce me semble, refuser à l'homme le premier rang parmi les animaux... Mais gardons nous des opinions extrêmes. Parce que l'homme tient un rang plus élevé dans l'échelle, faudra-t-il nier tous

(1) *Id.* ch. XII, p. 231.

les rapports qu'il a avec les êtres, dont l'organisation se rapproche tant de la sienne ? Faudra-t il refuser le sentiment aux bêtes, et les regarder comme des machines, de peur de les assimiler à l'homme ? Il y a, ce me semble, aussi peu de philosophie à reconnaître que ces êtres, qui donnent tant de marques évidentes de sensibilité sont de purs automates, qu'il y a de mauvaise foi ou d'aveuglement à les égaler à l'homme... Les bêtes ont le sentiment, la mémoire et par conséquent la faculté de lier leurs idées ou leurs perceptions avec les objets de ces idées. Mais n'ayant pas nos signes de convention, elles ne disposent pas comme nous de leurs facultés. Soumises à l'impression des objets, elles n'en reçoivent les idées que lorsque ces objets agissent sur elles. Elles ne s'occupent que de ceux qui sont relatifs à leurs besoins, et le besoin passé, elles n'y songent plus : elles ne raisonnent pas, puisqu'elles n'ont pas d'idées abstraites... et voilà la limite qui nous sépare... ; lorsqu'on voit leurs ruses, leurs combinaisons, pour se procurer leur nourriture, on leur prête aussitôt nos raisonnements, et c'est là l'écueil où tombent ceux qui ne les traitent pas comme des machines... Mais si on réfléchit à une foule d'actions que nous faisons nous-mêmes sans que le raisonnement y ait part, si on prend garde que des idées, soit de plaisir ou de crainte, liées à certains objets, ne déterminent en nous des mouvements indépendants de notre volonté, on sera porté à croire que l'instinct des bêtes ressemble à beaucoup d'égards à ces mouvements aveugles que nous découvrons souvent en nous.

Mais, dit on, ces mouvements que nous faisons sans réflexion ne sont autre chose que des habitudes acquises, et qui dans l'origine ont été des produits de la

réflexion ; nous avons appris à voir, à toucher, à marcher, et tout ce que nous semblons faire naturellement aujourd'hui, a été fait avec effort dans le principe : dans ce cas, les bêtes ont commencé comme nous, toutes leurs idées sont des acquisitions ; elles ne diffèrent de l'homme que parce que n'ayant qu'un plus petit nombre de besoins, leurs habitudes ont été plutôt acquises, et que les circonstances ne changeant pas pour elles, elles s'en tiennent à ces premières habitudes, par l'inutilité d'en acquérir de nouvelles.

De là vient, continue-t-on, que leur instinct paraît si sûr. Le principe de leurs actions ne diffère donc pas de celui des nôtres, et nous ne devons notre raison qu'à des circonstances diverses où nous nous trouvons placés dans la société, qui nous forcent d'apprendre toute notre vie, et d'exercer toujours notre réflection sur des objets nouveaux. Ce qui vient à l'appui de ce raisonnement, c'est que les animaux que l'on avait cru long tems privés de perfectibilité, ont réellement cette faculté et si on en a douté, c'est parce qu'on ne les a pas assez observés. C'est surtout dans les animaux carnassiers que l'on découvre combien la variété des circonstances amène de nouveaux moyens, de nouvelles ruses... Les vieux animaux de cette classe sont plus instruits que les jeunes ; ils le sont plus dans les lieux où la difficulté de nourriture, où les pieges qu'on leur tend, les force à faire plus d'expériences. Il paraît en être de même chez eux que chez les hommes : le besoin et la nécessite font naître leur industrie. Si leur perfectibilité diffère de la nôtre, c'est parce que le défaut de loisir, de société et de langage rendent chez eux cette disposition sterile... Il n'y a donc dans le systeme des facultés des animaux, que du plus ou moins, et ce

ne sont pas des êtres d'une classe entièrement différente. Sans doute, il n'y a que du plus ou moins : la la nature ne tranche pas dans ses ouvrages ; elle marche par nuances insensibles, comme un habile peintre dans une bonne dégradation de couleurs. Mais que suit-il de là ?... La première plante diffère par sa nature du dernier animal, quoiqu'il n'y ait là que du plus ou du moins. De même, quoique la bête soit très près de l'homme, elle n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme. L'intelligence supérieure qui approche le plus près de Dieu diffère sans doute infiniment de Dieu.... Au reste, quoique ce dernier système sur la différence de l'instinct et de la raison soit très satisfaisant, d'abord parce qu'il exclut tout principe occulte il n'est pourtant pas exempt de difficultés. Il me semble qu'il est bien difficile d'expliquer toutes les opérations des animaux, par des idées acquises ou des habitudes. Pourquoi les jeunes hirondelles font-elles leur nid dès la première année comme leurs parents ? ont-elles pu l'apprendre d'eux ? Il y a une quantité d'exemples à rapporter qui paraissent inconciliables avec le système... Dira-t-on que les abeilles, que les castors ayent appris à construire leurs ouvrages admirables ? mais si c'est en eux le résultat de l'expérience, pourquoi ne perfectionnent-ils pas ? ont-ils atteint la perfection ? ils sont donc supérieurs à l'homme. Si on rejette les idées innées dans l'homme, il semble qu'on soit forcé de les admettre dans les animaux...

Au surplus, quelque parti que l'on prenne à cet égard, il faut toujours convenir que les bêtes ont ce qu'il leur faut pour exécuter les intentions de la nature, qu'elles servent d'ornement à l'univers et qu'elles accomplissent la volonté du Créateur, ainsi que tous les

êtres créés : cette volonté nous sera sans doute toujours inconnue, mais nous en avons l'idée, nous l'adorons, et ce privilège qui caractérise notre espèce, est ce qui établit notre supériorité.

Montaigne rabaisse la raison de l'homme sous prétexte de le rammener à la soumission et à la foi ; mais il l'humilie sans le relever ; il faut selon lui que l'homme croye parce qu'il est incapable d'acquérir par lui-même une vraye connaissance. Pascal voit comme Montaigne la faiblesse et la misère dans l'homme, mais il conclut sa grandeur du sentiment même de sa faiblesse ; il le rappelle à la foi pour le rendre grand ; le premier voit l'homme invinciblement petit par sa nature, parce qu'il ne le considère qu'en philosophe ; l'autre le voit abject par sa nature dégénérée, grand par son état primitif, misérable par le péché, glorieux par la grâce, parce qu'il le voit en chrétien ou en dévôt.

Pascal dirait à Montaigne : je reconnais que vous êtes grand justement parce que vous vous trouvez petit ; car la bête, à la condition de laquelle vous vous ravalez, ne sent certainement point son abjection ; on ne se trouve bas que lorsqu'on est fait pour être grand. Ainsi vos raisonnements prouvent le contraire de ce que vous annoncez. Si vous vous trouviez grand, je vous trouverais petit. Si donc vous vous humiliez, je vous élève ; si vous vous élevez, je vous rabaisse, jusqu'à ce que vous conveniez que vous êtes un être indéfinissable.

Montaigne répondrait peut-être en philosophe que le sentiment du malheur n'est pas une preuve bien convaincante que l'on soit destiné par la nature à être heureux ; que la conscience de notre dépendance est néces-

saire, sans qu'elle prouve que nous soyons faits pour être indépendants ; que les bêtes sont bien forcées aussi de sentir qu'elles dépendent, en un mot, qu'exister pour tout être organisé, ou sentir sa dépendance, c'est la même chose, puisque être sensible ou avoir des besoins, avoir des besoins et dépendre des objets propres à les satisfaire, tout cela est synonime...

Il faut convenir cependant, si nous voulons rentrer en nous-mêmes, que l'argument de Pascal est fort. Dans ces matières les preuves tirées du sens intime sont les plus fortes. Or, cette inquiétude de l'âme, ce vuide de vrais biens et l'inconstance qui en est la suite, cette activité indéterminée qui va effleurant tous les objets sans rien trouver qui la satisfasse pleinement et qui promène tous les hommes, soit sauvages, soit policés, à travers tant de folies et de bizarreries, l'ennui, funeste caractère de notre espèce, inconnu aux animaux... je ne scais... mais tout cela me paraît annoncer quelque chose de particulier et prouverait non pas peut-être aux philosophes froids, mais aux âmes sensibles qui aiment à se mirer en elles-mêmes que nous ne sommes pas peut être à notre vraye place. Je scais qu'on répond à cela que le mélange de grandeur et de faiblesse, attribué à la nature dégénérée de l'homme, ces sentiments de vuide, d'ennui causés par une activité qui n'a pas d'objet fixe, peuvent être une suite de la manière dont l'homme est modifié par les institutions de la société : qu'il ne faut pas recourir à une cause surnaturelle avant d'avoir reconnu l'insuffisance des causes naturelles connues, ou s'être assuré que l'esprit humain ne pourra jamais découvrir cette cause. J'avoue qu'il est impossible d'établir par la raison la cause des contradictions que l'on trouve dans notre nature, et cela

n'est pas étonnant puisque cette nature est couverte d'un voile impénétrable. Aussi n'est-ce que par le sens intime qu'on peut y répondre : les âmes sensibles ont un instinct particulier qui les conduit, qui les entraîne avec bien plus de force que la raison : elles ont des démonstrations à leurs manières, plus convaincantes que celles qui procèdent par le calcul... Ces démonstrations ne peuvent être tentées que par elles. Sont-elles égarées par ce sentiment ? Cela peut être, mais au moins elles sont de bonne foi : leur erreur ne peut leur être imputée... On ne peut pas en dire autant de bien des philosophes... Quand à cette activité particulière à l'homme, qu'on prétend être le résultat des institutions sociales, il me semble, en lisant les relations que l'on nous fait sur les peuples connus de la terre, que les sauvages ne sont guère plus exempts que nous de cette activité turbulente qui semble caractériser l'histoire des variétés de l'espèce humaine de M. de Buffon. Voyez-y tous ces divers usages plus ridicules, plus extravagants les uns que les autres, et expliquez en la cause, si vous pouvez. Voit-on rien de semblable dans aucune classe d'animaux ? Pourquoi ces sauvages ignorants (car on retrouve des coutumes singulières parmi ces hordes barbares, comme dans les sociétés qui ont fait des progrès dans la civilisation), pourquoi ces hommes qui ne paraissent pas avoir autant d'idées, pour la plupart, que les especes industrieuses d'animaux, ne restent-ils pas assoupis comme eux, dans l'intervalle qui sépare leurs besoins satisfaits de leurs besoins renaissants ?...

Il faut donc, ce me semble, reconnaître dans l'homme une activité d'âme particulière à notre espèce, qui est générale et qui la distingue des autres classes : c'est sans doute cette activité indéterminée, toujours prête à

s'exercer sur les objets que les localités et les circonstances lui fournissent, qui forme les divers caractères des peuples ; c'est elle qui jointe à un autre sentiment, donné également par la nature, la bienveillance, lui fait un besoin de la société ; c'est elle qui cause nos biens et nos maux, nos vertus et nos vices, notre grandeur et notre misère... Peut-être a-t-elle un vrai but, une vraie direction et qu'elle n'est vague, inquiète, que parce qu'elle cherche ce but sans le trouver. Peut-être est-elle une suite d'une nature constante et qui n'a jamais été différente ; peut-être aussi qu'elle est un reste d'une nature supérieure, plus excellente, qui a dégénéré, qui dégénérera encore ; peut-être cette nature marche-t-elle vers la perfection et que pressentant cet état, l'âme erre ainsi sans rien trouver qui la satisfasse. . Quelle ample carrière ouverte au doute, à l'incertitude pour celui qui n'admet pas la révélation ?... Que cette ignorance sur ce que nous sommes, sur ce que nous devons être, serait accablants, si nous ne réfléchissions pas que nous sommes sous la Providence d'un Dieu bon, auteur de notre être... dont nous remplissons les vues, qui ne peuvent tendre au malheur de ses créatures...! Cette confiance doit nous soutenir, nous animer, nous porter à la vertu, à l'amour de nos semblables... je sens que sans cette confiance la vie serait bien misérable !...

Après s'être ainsi reposé dans la confiance en Dieu, et s'être délivré de cette curiosité inquiète et qui ne peut être satisfaite dans l'état actuel où nous sommes, sur la nature et la destinée de notre être, le philosophe pourra étudier avec plus de succès les motifs naturels des actions de l'homme, afin de trouver des moyens du même genre de le rendre meilleur et plus heureux.

dans le cours de cette vie passagère. Ici le sentiment et l'expérience peuvent nous conduire ; il ne faut qu'imposer silence aux préjugés et aux passions, descendre en nous-mêmes, consulter les motifs généraux de nos déterminations, les comparer à ceux qui font agir nos semblables, examiner ce qui est commun à l'espèce, distinguer ce qui est particulier aux individus, chercher à déterminer la cause de la différence des actions, se faire une mesure pour juger de leur bonté, pour cela, connaître les rapports dans l'espèce et dans l'individu, afin de s'élever aux moyens d'ordonner les actions selon ces rapports... Ce ne serait pas trop de toute la force de génie dont l'homme puisse être capable, pour embrasser ce plan en entier... et je ne sçais si c'est la difficulté du sujet qui a rebuté les philosophes ou l'indifférence sur cette matière, la plus importante et peut-être la seule importante parmi toutes celles qui les ont occupés ; peut-être aussi le désespoir de changer la nature humaine, qui semble poussée au malheur et retenue dans la misère, dans l'oubli des premiers devoirs, par une fatalité qui paraît invincible : combien le cœur d'un philosophe sensible ne doit-il pas être ému lorsqu'il jette les yeux sur son espèce, qu'il voit partout l'homme en guerre avec l'homme ? les opinions les plus ridicules font verser des flots de sang ; des systèmes de destruction sont perfectionnés ; la raison qui doit tendre au bonheur de l'homme est employée à accélérer sa perte ; on s'égorge toujours pour des mots vuides de sens, et ceux, qui pourraient employer leurs moyens pour arrêter cette fureur insensée, partagent la folie commune et semblent chercher à l'animer. Les esprits s'éclairent, dit-on. Eh ! malheureux, comment le prouvez-vous ? Est-ce par les guerres, les

massacres qui désolent en ce moment la partie que l'on dit la plus éclairée de l'Europe et peut-être de la terre ? Montrez-nous que les hommes sont meilleurs, et nous conviendrons qu'ils sont plus éclairés... Quoi, toujours nous aurons à gémir sur le sort de l'humanité ? Si elle est dans l'esclavage, son abrutissement excite notre pitié. Brisez ces fers, les excès, les désordres auxquels elle se livre, nous percent l'âme. Nous voudrions la priver encore de cette liberté dont elle fait un usage si funeste !... Dans les fers, elle nous fait compassion, libre, elle nous indigne !... Ainsi le sort du philosophe, ami de ses semblables, est d'avoir toujours à déplorer leur égarement : désespérera-t-il ? Que ne donnerait-il pas pour y apporter remède ?... Il lui serait trop doux de verser son sang pour une si glorieuse cause. Eh ! la vie n'est-elle pas un supplice lorsqu'on a sans cesse sous les yeux le spectacle d'un malheur qu'on ne peut guérir ? Les méchants empoisonnent leur vie et la nôtre. Peut-être n'a-t-on pas fait tout ce qu'il était possible pour arrêter les progrès du mal ! Si toutes les lumières, tous les efforts de la raison dispersés sur une foule d'objets inutiles, avaient convergé vers le perfectionnement de la morale, si des soi-disant philosophes n'avaient pas tout renversé, jusqu'aux choses les plus sacrées, s'ils avaient usé, comme ils le devaient, des circonstances les plus heureuses et les plus favorables où nous puissions jamais nous trouver pour construire l'édifice d'un gouvernement propre à faire la félicité commune ; s'ils avaient apporté autant d'ardeur à bâtir qu'ils ont mis de fureur et d'acharnement à détruire, nous n'aurions pas à gémir, dans ce coin de la terre, que la nature semble destiner au bonheur, des excès qui le ravagent et l'entraînent à sa perte. Nous pourrions

espérer encore... Mais puisque tout espoir de voir heureux ceux qui nous entourent semble nous être interdit, tâchons de calmer notre ennui en nous occupant de ce qui devrait être... détournons nos regards de dessus notre monde misérable pour les porter sur un monde imaginaire et meilleur : peut-être est-ce la faute des hommes s'il est imaginaire, peut-être sera-t-il un jour réalisé ! Cet espoir fait le bonheur du vrai philosophe.

III

RÉFLEXIONS SUR LES FORCES GÉNÉRALES QUI ANIMENT LA NATURE

Existe-t-il une force unique animant toute la nature, agissant sur les masses énormes, comme sur les molécules ou éléments des corps, cause du mouvement général dans la matière brute, principe de l'organisation dans les êtres organisés ? Cette idée paraît sublime, et si nos connaissances encore trop bornées ne permettent pas de l'étayer par des démonstrations rigoureuses, il faut avouer du moins qu'elle est extrêmement probable et qu'elle est bien conforme à la manière d'agir de la nature, toujours simple, toujours économe dans ses moyens. La mécanique rationnelle qui a pour but la considération des forces (comme la mécanique sensible s'occupe uniquement de leur emploi dans la construction des machines) a pris naissance chez les modernes. Il paraît que les anciens, attribuant tout à l'impulsion, qu'ils regardaient comme un principe général, n'avaient pas poussé loin l'examen sur cette partie intéressante. Des considérations assez simples auraient pu les dés-

abuser de la pensée que l'impulsion fait la cause première du mouvement. Ne voyaient-ils pas qu'un corps en repos pèse et tend vers le centre de la terre, s'il n'est pas soutenu ? qu'un autre lancé dans l'espace ne conserve pas longtemps le mouvement imprimé qui cesse bientôt, s'il n'est renouvelé par l'impulsion d'un agent ? Mais les choses les plus simples, les plus faciles à apercevoir sont celles qui sont découvertes le plus tard. D'ailleurs le préjugé qui gouverne souvent les philosophes comme le peuple, s'opposait à ce qu'on pût imaginer qu'il y eût une autre cause de mouvement que l'application d'un agent extérieur : de là les erreurs de l'antiquité. Ignorant les premiers principes du mouvement, on imagina d'attacher à chaque planète un génie chargé de la diriger dans sa route. Cette explication pouvait suffire pour satisfaire les esprits crédules, mais les philosophes ne s'en contentaient pas, aussi les vit-on bientôt substituer d'autres systèmes, à leur manière guère moins déraisonnables.

Sans entrer dans un examen ennuyeux et superflu de ces divers systèmes venons à celui des tourbillons, le plus ingénieux, le plus probable et qui séduisit si longtemps les meilleurs esprits. Descartes, homme de génie qui sut si bien se mettre au-dessus de tous les préjugés scientifiques de son temps, qui voulut effacer tous les principes reçus sans examen dès l'enfance, et après un doute absolu le plus philosophique, refaire sur des idées réfléchies l'entendement humain qu'il voyait se baser sur l'erreur, Descartes voulant construire son édifice avec de nouveaux matériaux, et malheureusement, cherchant des matériaux plutôt dans son imagination que dans la nature ne put si bien réussir à écarter les préjugés reçus qu'ils ne vinssent se présen-

ter comme d'eux-mêmes et qu'ils ne parvinssent à entrer encore dans les fondements jetés par ce sublime architecte. En effet, n'imaginant pas que la matière pût être mue autrement que par une impulsion étrangère et hors d'elle-même, ce profond mathématicien, voyant bien d'ailleurs que le mouvement circulaire ou elliptique des corps célestes exigeait nécessairement le concours de deux forces, imagina ces tourbillons de matière subtile qui faisaient mouvoir autour d'un centre commun les corps célestes en les entraînant dans l'orbite dont la direction du mouvement imprimé était la tangente. Cette idée paraissait d'autant plus heureuse qu'elle expliquait à la fois le mouvement circulaire des planètes par le mouvement circulaire de la matière du tourbillon et leur tendance vers le soleil par la force centrifuge de cette matière. Mais ce n'est pas assez pour une hypothèse de satisfaire aux phénomènes principaux, il faut de plus qu'elle s'accorde avec tous les details, et c'est l'examen de ces details qui a causé la chute des tourbillons. D'après un examen approfondi et des connaissances astronomiques plus parfaites, on a démontré que le système des tourbillons ne pouvait expliquer plusieurs effets, et leur était même contradictoire. Bien plus on est maintenant presque forcé de convenir que le mouvement des planètes ne peut avoir lieu en vertu seulement de l'action d'un fluide, car de quelque manière qu'on suppose que ce fluide agisse, on éprouve des difficultés insurmontables. Pour pouvoir se tirer d'embarras, il faudrait supposer qu'il est capable de pousser dans un sens sans résister dans aucun autre, car autrement le moyen d'imaginer qu'un fluide assez puissant pour agir avec force sur des masses énormes pût résister assez peu pour que les

mouvements s'opérassent en tout sens, sans éprouver de difficultés dans ce milieu. Il fallut donc abandonner ce joli système des tourbillons et recourir pour l'explication des phénomènes de la nature à un autre principe que celui de l'impulsion.

Le grand Newton trouva ce principe. Cet homme qui fait la gloire de son espèce au-dessus de laquelle il a paru s'élever, aidé de la géométrie la plus sublime, s'éleva à des spéculations qui paraissent au-dessus de l'humanité et le voile qui cachait les *effets* de la nature sembla tomber pour la première fois aux yeux d'un mortel. En vain, on a voulu tâcher d'infirmer sa gloire, en disant qu'il profita des découvertes faites avant lui et qui le mirent sur la voie. Il est vrai qu'Huyghens avait trouvé la théorie des forces centrales dans le cercle, qu'il semblait n'avoir qu'un pas à faire pour déterminer les lois de ces mêmes forces dans la courbe que décrivent les planètes, il est encore vrai que la méthode des tangentes de Barrow n'était autre chose que le prélude au calcul différentiel qui fut d'un si grand secours à notre sublime inventeur, mais si d'autres génies ont eu la gloire de partager avec lui des inventions purement mathématiques, personne du moins ne peut lui contester cette grande, cette magnifique idée physique sans laquelle tous les calculs devenaient superflus, que la même force qui pousse les corps vers le centre de la terre, retient les planètes dans leur orbite. Après avoir trouvé la loi qui régit l'univers, en avoir fait l'application à tous les phénomènes célestes, avoir démontré que le calcul en était parfaitement d'accord avec les divers phénomènes, il restait à découvrir deux choses dont la difficulté plus grande encore que la première sera longtemps peut-être un abîme de méditations pour

les philosophes scrutateurs de la nature. On demande si cette force par laquelle tous les corps de la nature tendent les uns vers les autres, sont tour à tour attirants et attirés en raison directe de leurs masses et inverse du carré de leurs distances du centre vers lequel ils gravitent, on demande, dis-je, si cette force est une propriété essentielle et primordiale de la matière, ou si les corps ainsi attirés, chassés vers un centre, ne seraient pas soumis à l'action d'un agent extérieur comme d'un fluide ou d'une matière subtile. Newton, toujours sage, toujours circonspect lorsqu'il s'agissait de remonter aux causes, n'osa pas décider la question : regardant l'attraction comme un effet général, il ne s'occupa point d'abord de la cause, mais il songea à déterminer les lois de l'effet, à les bien connaître, à en faire d'utiles applications à ce qu'il nous importait de savoir, croyant en cela travailler plus utilement en contribuant au bonheur, à la gloire de ses semblables, qu'en cherchant à satisfaire une imprudente curiosité, qu'il voyait bien devoir s'échapper toujours aux regards (1), même les plus perçants de l'humanité : d'ailleurs s'il était possible de remonter à cette cause, il croyait ne le pouvoir que par une parfaite connaissance des effets, et voilà l'avantage de cette philosophie si bien conforme à la raison humaine, de ne jamais songer à découvrir la cause, autrement que par les effets ; mais malgré tous les efforts de cette raison, il paraît qu'elle ne pourra jamais s'élever jusqu'à la connaissance des premières causes. En effet, notre esprit qui ne voit que des effets cherche à les combiner, à les comparer entre eux ; il ne tarde pas à en voir qui nais-

(1) *Sic.*

sent de certains autres, et avec une attention suivie découvrant une chaîne dont les chaînons sont plus ou moins serrés, il parvient enfin à un effet général qu'il nomme principe ou cause des effets particuliers qui tiennent à lui et qui en sont dépendants. Parvenu là, il est bien forcé de s'arrêter, car il n'a plus de terme de comparaison, puisque l'effet étant supposé général, il ne peut le comparer à rien ni par conséquent le connaître autrement que par le fait. Telle est l'attraction, effet général auquel on doit tout rapporter, mais qu'on ne peut rapporter à rien et dont le principe restera par conséquent toujours caché. Aussi Newton laissa-t-il la question indécise. Il dit dans son optique en parlant de cette propriété qu'ont les corps de s'attirer *etsi per impulsum fiat*. Ce serait donc être très hardi que de vouloir aller plus loin que l'inventeur et affirmer positivement que l'attraction est une propriété primordiale inhérente à la matière; et cependant il fallait opter entre les deux opinions dont l'une attribue uniquement à l'impulsion le mouvement des planètes et l'autre admet une force qui leur est inhérente en vertu de laquelle elles agissent au loin les unes sur les autres et modifient ainsi réciproquement leurs mouvements; je crois fort qu'un physicien impartial n'hésiterait jamais à se décider pour le dernier avis. Si Newton lui-même a paru indécis on peut croire que ce n'était que pour ménager les préjugés reçus de son temps, et qu'au fond il penchait fort pour cette dernière opinion. Une preuve de cette prédilection c'est qu'il a souffert que M. Cotes son disciple adoptât ce sentiment, sans aucune réserve, dans la préface qu'il a mise à la tête de la seconde édition de ces principes. D'ailleurs peut-être Newton craignait-il les théologiens

et voulait-il éviter pour sa tranquillité, d'avoir la guerre avec eux ? Ces Messieurs, en effet regardent comme extrêmement dangereux d'admettre dans la matière des forces inhérentes à sa nature et veulent absolument qu'on la regarde comme passive. Une opinion pour être dangereuse, n'en serait pas moins vraie. Mais pourquoi ne pas croire qu'il a plu au Créateur d'ajouter à la matière certaines qualités comme l'attraction, le sentiment, la pensée même ? Certainement s'il l'a voulu, cela ne lui a pas été plus difficile que de créer des êtres distincts séparés qu'il a joints aux corps pour produire en eux ces effets qui nous étonnent. On pourrait même dire, si l'on osait prononcer sur ses matières si délicates, que le premier moyen paraît plus analogue à cette simplicité, à cette économie de moyens superflus qui doivent caractériser les ouvrages du Créateur. On s'est trop pressé peut-être, en avançant que telle qualité répugnait à l'essence de la matière mais la connaît-on bien cette essence ? Pourquoi se représenter la matière comme inerte, inactive de sa nature ? Celui qui la créa (si vous voulez qu'elle ait été créée) n'avait-il donc pas le pouvoir de lui donner quelque qualité active ? Ne craignez-vous pas, en soutenant la négative, de borner un peu légèrement la puissance du souverain Être ? On ne concevra jamais, dit-on, comment un corps peut agir sur un autre qui est éloigné. Il est vrai que cela surpasse notre faible intelligence, mais si la difficulté que l'on a de concevoir une opinion, était un motif pour la rejeter, il faudrait donc aussi nier l'impulsion, car conçoit-on bien comment un corps peut communiquer du mouvement à un autre ? N'y a-t-il pas dans cette communication un mystère qui nous confond ? Quand on saurait en quoi consiste l'impéné-

trabilité des corps, pourrait-on se faire une idée bien nette du mouvement d'impulsion ? Convenons donc qu'il y a égale difficulté de part et d'autre et ne soyons pas si prompts à juger. Une raison encore qui paraît forte contre l'impulsion, c'est que je ne vois pas comment y rapporter la force qu'un corps exerce sur un autre corps en proportion du nombre de ses particules matérielles. Il paraît que cette force est répandue dans chaque atome, qu'elle l'anime, et je ne vois pas comment en admettant l'impulsion d'un fluide, l'action pourrait être si exactement proportionnelle à la quantité de matière. Sans avoir donc une démonstration impossible à donner sur cette question, regardons comme très probable l'opinion qui admet la force nommée attraction comme une qualité inhérente à la matière, qui lui fut donnée par le Créateur, qui s'en sert pour régir le monde, comme d'une loi unique et générale, cause de tous les mouvements, de tous les phénomènes, dont les cieux frappent notre vue et que notre terre offre de plus près à nos regards.

Newton n'a pas non plus décidé cette dernière question, savoir si les phénomènes terrestres sont produits par la même cause que ceux du ciel. Il paraît croire que la loi à laquelle sont assujettis les corps célestes n'est pas absolument la même qui préside aux divers effets produits sur la terre, il s'explique ainsi dans son optique : « En admettant ce principe, dit-il, on trouvera que la nature est toujours conforme à elle-même et très simple dans ses opérations ; qu'elle produit tous les grands mouvements des corps célestes par l'attraction de la gravité qui agit sur les corps et presque tous les petits mouvements de leurs parties par quelque autre puissance répandue dans ces parties. » Il admettait donc

deux attractions différentes agissant d'après différentes lois. Les expériences faites sur l'attraction de divers corpuscules paraissaient l'avoir détourné de croire que la cause fût unique. M. de Buffon a été plus loin à cet égard et donne des raisons bien probables de croire que la distinction de Newton était superflue et que la même force qui régit les cieux rapproche aussi les molécules des corps terrestres.

Si la force en vertu de laquelle les planètes s'attirent était la même que l'on observe dans les corps terrestres, cette dernière, dit-on, suivrait la même loi du carré de la distance ; d'ailleurs Newton a prouvé que si l'attraction d'un corps est en raison inverse du carré de la distance, l'attraction est finie au point de contact, et qu'elle a un rapport fini avec la distance de ce point, n'étant guère plus grande au contact qu'à une distance très voisine ; mais, au contraire, lorsque la loi suit une autre raison et agit selon une puissance plus élevée, l'attraction est infinie au point de contact et finie à une petite distance, de sorte que le rapport est infini. Or, on a éprouvé par l'expérience que deux molécules s'attirant, l'attraction qui est très forte au point de contact devient presque insensible à une petite distance ; donc la loi du carré n'est plus observée, et quoiqu'on n'ait pu exactement la déterminer, il est constant que la puissance est plus élevée : donc on ne peut pas appliquer aux phénomènes sublunaires la même force qui rend raison des mouvements des planètes. Ce raisonnement paraît sans réplique. Écoutons cependant ce que M. de Buffon y réplique : « Lorsque la distance est trop grande, dit-il, la figure ne fait rien ou presque rien à la loi de l'action des corps les uns sur les autres ; mais, si la distance est très petite ou

nulle, cette figure fait tout ou presque tout. Ainsi, par exemple, si à la distance où sont la terre et la lune on imagine que leur figure vînt à changer et qu'au lieu d'être sphéroïdes elles deviennent des cylindres dont les hauteurs fussent à peu près égales aux diamètres de ces sphères, l'attraction de ces deux planètes ne varierait pas, mais si ces cylindres s'allongeaient au point qu'ils vinssent à se rapprocher beaucoup, il n'y a pas de doute que l'attraction ne changeât et ne parût suivre une loi différente quoique en effet cette loi fût toujours la même et ne parût varier que parce que la distance des parties de l'une entre elles et relativement aux parties de l'autre y entrerait comme élément. » J'avoue que cette idée qui d'abord m'avait paru lumineuse m'offre maintenant des difficultés que je ne puis vaincre. Si comme le dit M. Newton, les molécules les plus voisines s'attirent sans que les parties éloignées contribuent à la quantité de l'attraction, je ne vois pas comment la figure peut si fort changer la loi. Du reste, je n'ose décider et je ne lutterai pas contre une si grande autorité. Cependant, il aurait été à désirer que l'illustre M. de Buffon donnât plus d'extension à l'explication d'une matière de cette importance. Quoi qu'il en soit, il regarde son principe comme d'une vérité incontestable. Il va même jusqu'à croire que l'esprit humain pourra un jour s'en servir comme d'un échelon pour déterminer la figure des molécules des corps, qui sans doute sont de même figure que leurs composés. On y parviendra, dit-il, en partant de ces principes : Toute matière s'attire en raison inverse du carré de la distance : et cette loi générale ne paraît varier dans les attractions particulières que par l'effet de la figure des parties constituantes de chaque substance, parce

que cette figure entre comme élément dans la distance. Ainsi, sachant que la figure sphérique donne la loi du carré, toutes les fois qu'on trouve que deux corpuscules s'attirent suivant cette loi, on en conclura que leurs particules constituantes sont sphériques. Supposez qu'on eût mis sur un plan de verre deux globules de mercure et que l'on trouvât qu'ils s'attirent en raison inverse du cube, on chercherait par une règle de fausse position quelle est la figure propre à donner cette loi, et ce serait celle des parties constituantes du mercure. Ainsi, suivant M. de Buffon, la figure sphérique étant la seule à laquelle convienne la loi inverse du carré de la distance, si l'on ne trouve plus la même loi, il faut en conclure que la figure est changée et que ce nouvel élément entrant dans la distance fait varier la loi dans ce cas particulier quoique ce soit toujours l'effet de la même force générale. De la configuration des éléments dépend donc la force des attractions particulières des corps sur eux-mêmes et sur ceux qui en sont très rapprochés. Si ces éléments sont sphériques, l'attraction sera déterminée, finie au point de contact ; de plus les molécules ne se touchant que par des points, leurs attractions les unes sur les autres seront un *minimum*. Si cette figure varie, alors les points de contact se multipliant, l'attraction deviendra de plus en plus forte ; la loi du carré changera et le rapport de la quantité d'attraction au point de contact avec la même quantité à une prochaine distance deviendra très grand et incommensurable jusqu'à ce qu'il soit infini : la force d'attraction ira ainsi en croissant à mesure que les points de contact se multiplieront et elle sera au maximum lorsque les molécules auront pris la forme cubique ; alors l'attraction au point de contact sera infinie et très

petite à une petite distance de ce point. La loi des affinités, celles de l'attraction, de cohésion ne sont qu'un cas particulier de la règle générale ; cette dernière est constante, mais ses effets peuvent éprouver quelque altération par des causes particulières, telles que la figure des éléments des corps sur lesquels elle s'exerce. Il n'est donc point étonnant qu'on ne puisse pas parvenir à déterminer rigoureusement la loi des attractions particulières, si ces variations dépendent de celles des figures qui ne sont jamais rigoureusement mathématiques, car rien n'est absolu dans la nature ; tout s'y fait par degrés, par nuances imperceptibles : il n'existe peut être pas un globe, pas un cube parfait dans l'univers : la configuration des éléments qui semble devoir être infiniment variée est cependant comprise entre les deux limites, la forme sphérique et la forme cubique, toutes les molécules qui n'étaient pas entre ces deux formes paraissant avoir été rejetées par la nature dans la construction des corps qui nous environnent. Les plus subtils, les plus légers ont été composés de molécules globuleuses roulant les unes sur les autres avec une extrême facilité. Les corps les plus denses, les plus compacts ont été formés par l'agrégation d'éléments cubiques ou approchant de cette figure. Dans la première espèce sont les fluides, les liquides ; dans la seconde sont les corps bruts, les métaux et les deux extrêmes de ces deux espèces sont l'air et l'or qui offrent ainsi les deux limites dans lesquelles sont compris tous les corps de notre globe. C'est ainsi selon M. de Buffon qu'une seule force régit la nature entière. L'attraction est un effet général, principe de tous les mouvements ; l'impulsion même que l'on a si longtemps regardée comme le moteur universel est subordonnée

à cette première cause et n'en est qu'un effet particulier. En effet, l'impulsion dépend du ressort. Lorsque je lance une pierre, ce n'est que par le ressort de mon bras que le mouvement lui est communiqué. Lorsqu'un corps en choque un autre, il ne peut lui communiquer son mouvement qu'en comprimant d'abord les parties en contact qui, se rétablissant ensuite, chassent le corps frappé et l'entraînent en avant. S'il n'y avait que des corps parfaitement durs dans la nature, il n'y aurait point de communication de mouvement, et tout serait en repos. Il constate d'ailleurs par les expériences sur l'électricité que tous les corps contenant la matière électrique portent en eux le plus grand, le plus puissant des ressorts. Sans ressort point d'impulsion, sans attraction point de ressort. Lorsque, par un effort quelconque, on a éloigné les parties d'un corps élastique les unes des autres, ce ne peut être que par l'attraction qu'elles tendent à se rapprocher pourvu que la force comprimante n'ait pas mis ces parties hors de la sphère de leur attraction. Il paraît donc que l'impulsion n'est qu'un effet particulier de l'attraction et en est absolument dépendante. L'attraction est donc le moteur général de la nature. C'est ainsi, dit M. de Buffon, que je vois la nature et peut-être qu'elle est encore plus simple que ma vue.

IV

CRISTALLISATION (1)

« La cristallisation est une opération dans laquelle les parties intégrantes d'un corps, séparées les unes des autres par l'interposition d'un fluide, sont déterminées par l'attraction qu'elles exercent les unes sur les autres à se rapprocher pour former des masses solides » (Lavoisier). La cristallisation est plus ou moins parfaite, en raison de la plus ou moins grande promptitude de refroidissement. Si le refroidissement est lent, ou ce qui est le même, si le calorique qui tient les molécules des corps séparées est plus lent à s'évaporer, alors les molécules prennent entre elles un arrangement plus régulier et la cristallisation est distincte. Si au contraire le calorique abandonne subitement la masse fluide, les parties intégrantes n'ont pas le temps, pour ainsi dire, de prendre entre elles la disposition la plus convenable, et la cristallisation est confuse. La cristallisation peut aussi être troublée par l'agitation du liquide, et elle sera d'autant plus parfaite que le liquide sera plus en repos, pendant l'opération.

M. de Lavoisier n'indique que ces deux causes concourantes au perfectionnement de la cristallisation, mais le principal élément de cette opération intéressante est, suivant le grand observateur Bonnet, dans la figure même des molécules constituantes qui se sont

(1) Nous ajoutons à titre de complément à la note précédente, ces fragments tirés du premier journal, qui se rapportent à un sujet analogue.

déterminées à se rapprocher par le départ du calorique. Suivant que ces molécules seront plus ou moins régulières, les touts qu'elles forment auront plus ou moins de régularité. Ces trois causes influent nécessairement sur la cristallisation.

La même force qui régit les cieux, rapproche, sans doute, les molécules du même genre qui forment les cristaux et la figure de ces molécules doit influer probablement sur les effets de l'attraction au contact.

Les deux grandes opérations de la nature sont l'organisation et la cristallisation. Quand elle cesse d'organiser, elle commence à cristalliser, et la nuance d'une de ces opérations à l'autre est difficile à saisir. Combien de naturalistes s'y sont trompés. On sait qu'elles diffèrent par leur origine et par la manière dont elles procurent l'accroissement ; les êtres organisés croissent par intussusception et convertissent en leur propre substance les matières dont ils se nourrissent ; les êtres cristallisés ne croissent que par une apposition mécanique de parties du même genre. Les premiers sont préformés et leur germe seul se développe ; les seconds se forment journellement.

Mairan a découvert que les filets de la glace tendent constamment à s'assembler sous un angle de 60 degrés ; ce même angle de 60 degrés se trouve aussi dans les cellules des abeilles qui sont invariablement hexagonales. On démontre géométriquement que l'hexagone est de toutes les figures régulières de même périmètre, celle qui a le plus de surface après le cercle, mais plusieurs cercles qui ne se touchent que par un point laissent entre eux des intervalles ; l'instinct des abeilles a donc choisi la figure qui réunit l'avantage d'occuper le plus petit espace et d'avoir la plus grande surface.

Ne pourrait-on pas penser que ces insectes, dont les efforts réunis dans un petit espace réagissent les uns contre les autres, se sont disposés de manière que cette réaction se fît avec le plus d'égalité et la plus grande économie de forces possible! et si on démontrait que l'angle de 60 degrés est le plus favorable à l'un ou à l'autre de ces buts ou à tous deux en même temps, n'aurait-on pas une raison satisfaisante de l'assemblage constant des filets de glace sous ce même angle? La nature est ordinairement régulière dans sa marche; elle agit dans la formation des cellules des abeilles comme dans celles de la glace; ici les moyens employés sont mécaniques; là, ils paraissent conduits par une intelligence, mais c'est toujours l'intelligence de la nature.

V

Le fond de chaque cellule, dans une ruche, est pyramidal et la pyramide est formée de trois rhombes ou lozanges égaux et semblables. Les angles de ces rhombes peuvent varier à l'infini c'est-à-dire que la pyramide pourrait être plus ou moins élevée ou plus ou moins écrasée; mais le choix des angles devait avoir pour but la plus grande épargne de la cire, comme l'avait soupçonné M. Réaumur et comme le confirme Maraldi. Ce profond naturaliste avait mesuré avec toute l'exactitude possible les angles des rhombes et les avait trouvés constamment de 109°28′ pour les grands et les petits de 70°34′. M. de Réaumur imaginant donc que ces mesures étaient celles qui pouvaient donner la construction des cellules la plus économique

proposa au géomètre Kœnig, qui ne savait rien de ces dimensions, le problème suivant : déterminer par le calcul quels devaient être les angles d'une cellule hexagonale à fond pyramidal pour qu'il entrât le moins de matière possible dans l'exécution. Le géomètre donna la solution de ce beau problème par le moyen du calcul infinitésimal et prouva que les grands angles des rhombes devaient avoir 109°26′ et les petits 70°32′, accord admirable du calcul avec la nature. M. Kœnig démontra encore qu'en préférant le fond pyramidal au fond plat, les abeilles économisent toute la quantité de cire nécessaire pour construire un fond applati.

VI

Les plantes, quoique prodigieusement variées dans leur forme, le sont cependant moins que les animaux ; il y a moins d'échelons de la truffe à la sensitive ou de la morille au chêne que de l'huitre à l'autruche ou de l'ortie de mer à l'orang-outang. La raison de cette différence est sensible. Plus les éléments qui entrent dans un composé sont simples, moins est grand le nombre des combinaisons dont ils sont susceptibles ; or il est évident que de tous les êtres organisés les animaux ont la structure la plus composée. La nature qui tend toujours à épuiser toutes les combinaisons possibles devait donc en varier les espèces d'une infinité de manières.

VII

Une différence sensible distingue les insectes des grands animaux, c'est que les premiers n'ont point d'os

dans leur intérieur ; la nature, pour prémunir ces enfants délicats contre les impressions étrangères les a cuirassés à l'extérieur. On voit ainsi les insectes proprement dits recouverts d'écailles sur la tête, le corselet, les jambes. Les herbes diffèrent des grands arbres par un caractère analogue ; elles n'ont pas de corps ligneux dans leur intérieur ; les plantes à tuyaux sont raffermies par des nœuds placés de distance en distance régulièrement, et la force des nœuds croît à mesure qu'ils se rapprochent de la base. On voit toujours la nature occupée à secourir la faiblesse et à la protéger contre la force.

MÉLANGES DE PSYCHOLOGIE, DE MORALE ET DE POLITIQUE

I

AUTOBIOGRAPHIE

Un homme, qui vit dans la solitude habituellement, dont tout le bonheur consiste à jouir de lui-même, à savourer cette tranquillité, précieuse pour celui qui est fait pour la goûter, se trouve bien embarrassé lorsqu'il est forcé de sortir de sa retraite, pour remplir des devoirs d'usage ou pour des rapports qui l'engagent à traiter avec des hommes du monde. Combien il se trouve neuf ! Quelle confusion, quel trouble naît tout à coup dans ses idées, surtout lorsque loin de la société son imagination s'est plue à se faire des tableaux séduisants de l'humanité. Si son cœur sensible lui a peint les hommes, comme il désirerait qu'ils fussent, quel contraste, lorsqu'il voit le portrait au naturel ! comme ces chimères s'évanouissent !

J'ai été à la ville aujourd'hui. J'y portais un esprit recueilli, un cœur serein : j'en arrive troublé, agité,

inquiet. J'ai vu beaucoup de monde, j'ai reçu des honnêtetés, des marques d'attachement, d'intérêt, mais la contrainte, la dissimulation perçaient au travers de ces transports affectueux. Que de masques, et pas un seul cœur ! Cependant il a fallu répondre comme si ces compliments étaient vrais, c'est-à-dire me déguiser aussi, et mettre un masque comme tout le monde, car on serait ridicule si on paraissait à visage nu au milieu de tous ces *domino*... Ce n'est pas tout. On entre en conversation, et sur quoi ? ce n'est pas sur des choses, mais toujours sur des personnes, et la malignité se déploie, parcourt avec délices une carrière qu'elle trouve moyen d'allonger ; il faut bien, sous peine de passer pour sot, ou malhonnête, mettre son mot, c'est-à-dire être aussi méchant, approuver qu'on déchire devant vous un galant homme. Quel supplice de se mentir à soi-même ! lorsqu'on n'a dans son cœur que des sentiments honnêtes, d'en manifester de mauvais ! Ah ! revenons dans nos champs. On peut y être bon sans passer pour sot ; on peut y être soi, sans contradiction.

Il faut être plus vertueux que je ne suis, être plus raffermi dans ses principes, pour vivre impunément au sein de la corruption. Pour vivre dans le monde, avec fruit, pour tirer quelque avantage du commerce des hommes, il faudrait y apporter une grande fermeté de caractère, et un renoncement absolu aux avantages de l'opinion ; par la première de ces qualités, on serait invariable dans ses principes et inaccessible à la contagion ; par la seconde, l'amour-propre ne chercherait pas sans cesse à se mettre en jeu, à fixer les yeux sur soi, à vouloir absolument être acteur ; alors on conserverait toujours le sens froid nécessaire pour bien juger

les hommes, et on mettrait à profit leurs folies pour se corriger des siennes propres. Les sarcasmes, les ridicules que l'on voudrait nous donner, tomberaient toujours à faux, et nous apprendrions que ces gens frivoles qui tenaient le haut bout dans les sociétés, ne valent guère la peine qu'un galant homme devienne leur singe (pour) leur plaire.

Le seul rôle qu'on doive jouer dans les sociétés, si on veut en tirer quelque fruit c'est celui d'observateur; mais ce personnage n'accommode pas l'homme vain qui veut à quelque prix qu'il en soit, fixer l'attention de tout le monde, passer pour le plus beau, le plus aimable, le plus spirituel ; assurément, il paie cher sa prétention et si la vanité pouvait se corriger, les mortifications, les mécontentements qu'il éprouve, devraient bien le guérir, pour peu qu'il entre du bon sens en sa sotte manie. Je sors d'une maison dont je croyais intéresser beaucoup les maîtres ; je me persuadais qu'ils avaient pour moi la considération que ma vanité s'arroge et qu'elle croit qu'on ne doit pas lui refuser. Qu'est-il arrivé ? Ces personnes, si honnêtes, si prévenantes m'ont reçu froidement avec une espèce de dédain, et aussitôt cet amour-pr opre offensé regimbe, il s'irrite ; mon cœur devient gros, et je reviens chez moi, triste, inquiet. Eh bien, en vaux-je moins ? Que m'ont donc ôté ces rebuffades ? Ferai-je donc consister toujours mon bonheur dans l'opinion que les autres ont de moi ? irai-je lire mon sort dans leurs yeux ? et quel rapport a leur contenance, leur air gracieux ou rebutant avec mon contentement ? Oh ! vanité, source de misères, de maux, qui rends mon âme abjecte, je te dompterai. Ce qui m'empêche encore de tirer parti du commerce des hommes, ce qui m'y fera tou-

jours jouer un rôle désavantageux et pernicieux même pour ma raison, c'est un défaut qui tient, je crois, à mon organisation. Jamais, malgré tous mes efforts et mes résolutions antérieures, je ne puis me posséder et garder mon sang-froid. Toutes les fibres de mon cerveau sont si mobiles qu'elles cèdent à l'impression des objets sans que je puisse arrêter leur mouvement ; entraîné en divers sens contraires, je ne suis que passif ; ma raison devient nulle ; je dis ce que je ne voudrais pas dire ; je fais ce que je ne voudrais pas faire ; je ne suis qu'un enfant inconsidéré et on doit me juger ainsi ; tout le monde me mène, m'en impose, et les plus ignorants, ceux qui, en tout, me sont inférieurs, prennent sur moi un empire que la mollesse de mon caractère ne leur dispute pas. Lorsque je reviens dans mon cabinet, si je veux m'occuper, ce que j'ai vu, ce que j'ai entendu se présente à mon imagination ; ce sont autant de tableaux qui se succèdent et passent devant mes yeux, comme ceux de la lanterne magique, ma capacité d'attention est détruite, et je reste ainsi beaucoup de temps sans pouvoir m'appliquer à rien. Avec de pareils défauts, il faut convenir qu'il faut ou se corriger ou fuir le monde, puisque je ne puis y apporter rien de ce qui pourrait m'y faire valoir et que j'y altère ce par quoi je vaux quelque chose à mes yeux.

II

Aujourd'hui 27 mai, j'ai éprouvé une situation trop douce, trop remarquable par sa rareté, pour que je

l'oublie. Je me promenais seul, quelques moments avant le coucher du soleil ; le temps était très beau ; la fraîcheur des objets, le charme qu'offre leur ensemble, dans cette brillante époque du printemps, qui se fait si bien sentir à l'âme, mais qu'on affaiblit toujours en cherchant à le décrire, tout ce qui frappait mes sens portait à mon cœur je ne sais quoi de doux et de triste. Les larmes étaient au bord de mes paupières. Combien de sentiments se sont succédé (1). Et maintenant que je voudrais m'en rendre compte, comme je me sens froid ! Quelle difficulté je trouve à rappeler cette multitude de pensées qui se présentaient en foule et qui se confondaient sans se troubler. Si je pouvais rendre cet état permanent, que manquerait-il à mon bonheur ? J'aurais trouvé sur cette terre les joies du Ciel. Mais une heure de ce doux calme va être suivie de l'agitation ordinaire de ma vie ; je sais déjà que cet état de ravissement est loin de moi, il n'est pas fait pour un

(1) Tout semblait conspirer au but de cette journée. Il avait plu depuis peu, point de poussière et des ruisseaux bien courants ; un petit vent frais agitait les feuilles ; l'air était pur ; l'horizon sans nuage ; la sérénité régnait au ciel comme dans mon cœur.

Confessions, p. 381, tome 14.

Depuis quatre ou cinq ans, je goûtais habituellement ces délices internes que trouvent dans la contemplation les âmes aimantes et douces ; les ravissements, ces extases que j'éprouvais quelquefois en me promenant ainsi seul, étaient des jouissances que je devais à mes persécuteurs ; sans eux, je n'aurais jamais trouvé ni connu les trésors que je portais en moi-même.

Seconde promenade, p. 281, tome 16.

Encore un coup le vrai bonheur ne se décrit pas, il se sent, et se sent d'autant mieux qu'il peut le moins se décrire, parce qu'il ne résulte pas d'un recueil de faits, mais qu'il est un état permanent.

Confessions, p. 367, tome 14.

mortel. Ainsi cette malheureuse existence n'est qu'une suite de moments hétérogènes, qui n'ont aucune stabilité. Ils vont flottant, fuyant rapidement, sans qu'il soit jamais en notre pouvoir de les fixer. Tout influe sur nous, et nous changeons sans cesse avec ce qui nous environne. Je m'amuse souvent à voir couler les diverses situations de mon âme; elles sont comme les flots d'une rivière, tantôt calmes, tantôt agitées, mais toujours se succédant sans aucune permanence (1). Revenons à ma promenade solitaire.

Après m'être livré à cet état qui remplissait mon

(1) Tout est dans un flux continuel, sur la terre. Rien n'y garde une forme constante et arrêtée, et nos affections qui s'attachent aux choses extérieures, passent et changent nécessairement comme elles. Toujours en avant ou en arrière de nous, elles rappellent le passé qui n'est plus, ou préviennent l'avenir qui souvent ne doit point être; il n'y a rien là de solide à quoi le cœur se puisse attacher. Aussi n'a-t-on jamais ici bas, que du plaisir qui passe; pour le bonheur qui dure, je doute qu'il y soit connu. A peine est-il dans nos plus vives jouissances un instant où le cœur puisse véritablement se dire : « Je voudrais que cet instant dure toujours ». Et comment peut-on appeler bonheur un état fugitif qui nous laisse encore le cœur inquiet et vide, qui nous fait regretter quelque chose avant ou désirer encore quelque chose après ?

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière, et rassembler là tout son être sans avoir le besoin de rappeler le passé, ou d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours, sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte, que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans le plaisir de la vie, mais d'un bonheur suffisamment parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. Tel est l'état où je me suis trouvé souvent à l'île de Saint-Pierre, dans mes rêveries solitaires, soit couché dans un bateau que je laissai dériver au gré de l'eau,

cœur, lorsque j'ai commencé à revenir à moi, le soleil était couché ; ses rayons de pourpre ne répandaient plus leur éclat brillant sur la verdure ; tout prenait une teinte plus sombre ; l'approche de la nuit, le silence des bois invitaient à la réflexion. Mes pensées ont commencé à se porter sur moi-même, sur l'état de calme que j'éprouvais. J'ai pu me dire : je suis heureux, car un instant auparavant je le sentais sans me le dire. A quoi tient cet état de contentement ? me suis-je demandé. — Au calme de mes sens. — Ai-je jamais joui d'une satisfaction semblable dans l'agitation des passions ? Ce que le monde nomme plaisir, je l'ai goûté dans toute son étendue ; quand ai je éprouvé des moments semblables à celui-ci ? Cependant je croyais jouir de la vie. Insensé que j'étais, j'allais à l'opposé du bonheur, je courais après lui et je le laissais derrière moi. Que les hommes sont aveugles ! ils veulent absolument se rendre heureux par les passions, et ce sont elles qui troublent leur vie, en la remplissant d'amertume. Comment l'inutilité de leurs efforts ne les désabuse-t-elle pas ? Souvent, en sentant le calme que me laissait l'absence des passions, je me suis plaint, je me suis indigné contre moi-même, j'étais comme un paralytique qui voudrait à toute force s'agiter et marcher. Je me disais : Tant que tu seras dans cet état d'indifférence, tant qu'aucune passion ne te donnera du mouvement, tu mèneras toujours une vie obscure, languissante, incapable d'aucun élan ; tu resteras toujours nul, toujours faible, toujours méprisé des hommes, parce

soit assis sur la rive d'un lac agité, soit ailleurs, au bord d'une belle rivière, ou d'un ruisseau murmurant sur le gravier.

Promenades, 347, tome 16.

que tu leur seras inutile. Vois-tu ces hommes qui ravissent les suffrages, qui dans les divers états de la société, s'attirent l'estime, la considération ? vois-tu ces hommes de lettres, dont les écrits éclairent l'humanité et ont des droits à la reconnaissance universelle dans tous les siècles, dans tous les âges ? Qu'est-ce qui fit les grands personnages de tous les genres ? l'exaltation de la passion sans doute. Sors donc de ton état de paix, fais violence à tes organes, élance-toi hors de toi-même, crée-toi un objet qui excite tes facultés engourdies et deviens homme, puisqu'on ne l'est que par la force des passions !

Je luttais ainsi contre mon organisation, qui m'entraînait invinciblement au repos : je me consumais en vains efforts, et toujours mécontent et malheureux par le sentiment injuste de mon abjection, je désespérais de moi-même, et je me regardais avec douleur comme un homme dégénéré. C'est sans doute mon bon génie qui m'a éclairé sur ma vraie destination, et l'état que je viens d'éprouver fait une révolution heureuse dans mes idées. J'examine avec plus d'attention les biens factices que produisent les passions, je les compare avec les maux réels dont elles sont la source, j'étudie en moi quel est le vrai bonheur auquel la nature nous invite, et j'ai remercié l'Être qui me fit tel que je suis : je bénis ma faiblesse, loin de me dépiter injustement contre elle. N'eussé-je de ma vie que cette heure de bonheur que j'ai passée dans le calme, je ne puis désirer d'autre félicité. La nature semble m'avoir indiqué du doigt la route que je dois tenir, et si jamais, amorcé par les passions, je me laissais égarer sur leurs traces, je n'aurais pour me désabuser, qu'à me rappeler ma promenade solitaire.

Convaincu que les passions ne donnent pas le bonheur qu'elles promettent, et mon organisation et ma raison me défendant également de courir après leurs biens factices, je fuis l'agitation, je rentre en moi-même, j'erre dans les bois, je me livre à mes rêveries et j'attends toujours que quelque heureux moment, semblable à celui que j'ai goûté, vienne jeter des fleurs sur ma monotone existence. Il en vient quelquefois et je m'y livre avec douceur ; mais je sais bien qu'il n'est pas en mon pouvoir de me donner des ravissements semblables à celui dont je (1) ne perdrai jamais le souvenir. Il dépend bien de moi, de ne pas me rendre mal-

(1) Convaincu de l'impossibilité de contenir ces premiers mouvements involontaires j'ai cessé tous mes efforts pour cela ; je laisse, à chaque atteinte, mon sang s'allumer, la colère et l'indignation s'emparer de mes sens ; je cède à la nature cette première explosion, que toutes mes forces ne sauraient arrêter, ni suspendre. Je tâche seulement d'en arrêter les suites, avant qu'elle ait produit aucun effet. Les yeux étincelants, le feu du visage, le tremblement des membres, les suffocantes palpitations, tout cela tient au seul physique, et le raisonnement n'y peut rien. Mais après avoir laissé au naturel sa première explosion, l'on peut redevenir son propre maître en reprenant peu à peu ses sens ; c'est ce que j'ai tâché de faire longtemps sans succès, mais enfin, plus heureusement ; et cessant d'employer mes forces en vaine résistance, j'attends le moment de me vaincre en laissant agir ma raison, car elle ne me parle que quand elle peut se faire écouter. Eh ! que dis je, hélas ! ma raison ! J'aurais grand tort encore de lui faire l'honneur de ce triomphe, car elle n'y a guère de part. Tout vient également d'un tempérament versatile qu'un vent impétueux agite, mais qui rentre dans le calme, à l'instant que le vent ne souffle plus ; c'est mon naturel ardent qui m'agite, c'est mon naturel indolent qui m'apaise. Je cède à toutes les impulsions présentes ; tout choc me donne un mouvement vif et court ; sitôt qu'il n'y a plus de choc, le mouvement cesse, rien de communiqué ne peut se prolonger en moi.

Je suis ce qu'il plaît aux hommes tant qu'ils peuvent agir sur mes sens ; mais au premier instant de relâche, je redeviens ce que

heureux, en faisant violence à mon organisation, pour me procurer les faux biens que ma raison égarée me faisait trop apprécier. Désabusé heureusement, je me dis que je dois tirer de l'état où je suis le meilleur parti possible, et qu'avec une faible constitution qui ne tend qu'au repos, je ne dois pas me faire le même système de bonheur que ces hommes dont le sang bouillonne avec force, et que leur activité entraîne invinciblement vers les objets extérieurs. Je suis assez raisonnable même pour ne pas envier leur sort ; et quand je vois les peines si inutiles qu'ils se donnent, les tourments dont ils s'accablent volontairement, je me félicite de ma faiblesse qui me garantit de ces illusions, dont je serais sans doute l'esclave comme les autres, si j'étais organisé comme eux. C'est tout ce que je puis pour mon bonheur, c'est là l'unique pouvoir de ma raison, et je sens que je m'éviterai par là bien des combats qui troubleraient ma vie. Je resterai à la place que me fixe la nature, et je n'userai pas pour en sortir, le peu de forces qu'elle me donna pour me rendre aussi heureux que je peux l'être tel qu'elle me fit. Mais pour me procurer ces sentiments délicieux, cette paix de l'âme, ce calme intérieur que j'éprouve par accès instantané, je sens que je ne puis rien, mon activité est nulle, je suis absolument passif dans mes sentiments, je suis presque toujours ce que je ne voudrais pas être, et presque jamais tel que j'aspire à être (1).

la nature a voulu, c'est là quoiqu'on puisse faire, mon état le plus constant et celui par lequel, en dépit de la destinée, je goûte un bonheur pour lequel je me sens constitué.

8e Promenade, 405-401, tome 16.

(1) Le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici-bas pour l'homme : tout est sur la terre dans un flux continuel qui ne

De quoi dépend donc l'état de mon âme? D'où viennent ces sentiments confus, tumultueux, au travers desquels je ne me connais plus? Je fuis l'agitation et sans cesse elle se reproduit en moi malgré mes efforts; ma volonté n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral; elle approuve ou elle blâme, elle adopte ou elle rejette; elle se complaît ou elle se déplaît; elle se livre ou elle fuit tels ou tels sentiments donnés, mais jamais elle ne les procure, jamais elle ne les écarte. Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme? Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel état du corps. Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion. Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne; examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. Cet examen devrait, ce me semble, précéder un bon traité de morale.

permet à rien d'y prendre une forme constante. Tout change autour de nous, nous changeons nous-mêmes, et nul ne peut s'assurer qu'il aimera demain ce qu'il aime aujourd'hui, ainsi tous nos projets de félicité pour cette vie sont des chimères. Profitons du contentement d'esprit, quand il survient; gardons-nous de l'éloigner par notre faute; mais ne faisons pas de projet pour l'enchaîner, car ces projets-là sont de pures folies; j'ai vu peu d'hommes heureux, peut-être point; mais j'ai souvent vu des cœurs contents, et de tous les objets qui m'ont frappés, c'est celui qui m'a le plus contenté moi-même. Rousseau. *Les promenades d'un Rêveur solitaire*, 9e, p. 307, tome 16.

Avant de chercher à diriger nos affections, il faudrait sans doute connaître ce que nous pouvons sur elles. Je n'ai vu cela traité nulle part. Les moralistes supposent que l'homme peut toujours se donner des affections, changer ses penchants, détruire ses passions ; à les entendre, l'âme est souveraine, elle commande aux sens en maîtresse. Cela est-il bien vrai ? ou jusqu'à quel point cela l'est-il ? Comment cela peut-il se faire ? C'est justement ce qu'il faudrait bien établir.

N'étant pas sujet à des mouvements violents, il semble que je devrais être maître de moi plus qu'un autre ; cependant, soit par un effet de ma mauvaise constitution, soit que l'homme soit fait ainsi je passe successivement par mille états divers en un jour. Mille pensées, mille idées que je voudrais rejeter, que je ne recherche pas, qui me font même pitié, me passent dans l'esprit. Ma raison n'est pas souvent endormie : elle voit tout cela, elle gémit, elle blâme ou elle approuve ; ce sont là ses seules fonctions. Si quelque bon sentiment s'élève, croyez-vous que ce soit à elle qu'il faille en faire honneur ? Non ; elle se borne à lui donner son assentiment, elle use de tout son pouvoir pour le maintenir. Vains efforts ! Ce bon mouvement va bientôt faire place à une misère, peut-être à une infamie que cette révolution perpétuelle, cette roue toujours mobile de l'existence va emmener à son tour. Ainsi se passe la vie. Quelle misérable condition ! Cependant j'ai l'idée d'un état supérieur à celui dont je jouis maintenant ; la conscience de ma misère m'est plus sensible par la conscience d'une dignité dont j'ai le modèle. L'homme ne serait-il qu'un être dégénéré ? ou bien est-il destiné à une plus grande perfection ? Quoi qu'il en soit, puisque le désir de mon bonheur est

toujours permanent, dans le cours de notre existence actuelle, si notre raison nous le montre, quoiqu'elle ne puisse presque rien pour nous le donner, faisons du moins nos efforts pour nous rapprocher le plus qu'il sera possible du but qu'elle nous montre ; et si nous ne pouvons pas y parvenir, tâchons de pouvoir nous dire avec justice : Je me suis élevé par ma volonté, vers le bonheur auquel m'appelait ma nature, je ne fus malheureux que par ma faiblesse.

Si je jouis quelquefois du contentement d'esprit que me laissent l'absence des passions et une conscience pure, je ne chercherai plus à enchaîner ce contentement ; j'ai éprouvé trop souvent que ces projets n'étaient que des folies. J'en jouirai quand il viendra, je me tiendrai toujours en état de le goûter, je ne l'éloignerai pas par ma faute, mais puisque mon activité est nulle pour me le donner ou pour me le retenir, je ne me consumerai plus en vains efforts, comme je faisais il y a quelque temps, pour me donner des passions, du mouvement et m'arracher à ce calme plat. Persuadé que le bonheur est un état permanent qui n'est pas fait ici-bas pour l'homme, je ne porterai pas mes vues jusqu'à lui (1). « Voyant que tout est sur la terre dans un flux continuel, qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante », je ne regimberai pas contre la nécessité ; je me laisserai paisiblement entraîner au cours mobile que suivent les êtres créés, dont l'existence est successive ; je changerai avec tout ce qui m'entoure. Mais du moins, je sentirai que je change, et ma raison qui m'en démontrera la nécessite (puisque pour rester ordonné avec des êtres changeants il faut bien l'être soi-même)

(1) Dans ce passage, l'analogie de la pensée de Maine de Biran avec celle d'Aristippe de Cyrène est remarquable !

ma raison, dis-je, me fera connaître la misère humaine, me sauvera de l'orgueil, me rendra modéré ; et si elle ne confirme pas mes espérances pour un sort plus parfait dans l'avenir, elle ne me défendra pas de m'y arrêter avec douceur, et ne m'enlèvera pas cette consolation qui m'aidera à porter patiemment le fardeau de la vie. *Hæc sunt somnia optantis non docentis.*

Heureux ceux qui dans leur jeunesse et qui lorsque leur caractère n'est pas encore formé, peuvent jouir de la société de personnes vraiment éclairées qui les dirigent, les conseillent et leur montrent la route qu'ils ont à tenir, pour suivre dans leur conduite les traces de la raison ! Combien d'ascendant, combien d'influence peuvent avoir sur l'esprit et le cœur d'un jeune homme bien né les discours et l'exemple des sages qu'il fréquente ! Ce sont des modèles qu'il a sous les yeux : il fait des efforts pour se rapprocher d'eux et se mettre à l'unisson : il est forcé de cultiver son bon naturel. S'il avait quelque vice, la vertu de ses modèles l'en ferait rougir ; à force de travailler pour s'égaler à eux, il finirait sans doute par devenir meilleur. Si j'avais eu et si j'avais encore un pareil bonheur, peut-être en tirerais-je quelque fruit ? Mais sans secours, livré à moi seul, et à des vices entretenus par tant d'années de dissipation et d'oubli de moi-même, quel travail continuel et rebutant j'ai à essayer pour parvenir au but de sagesse que je me propose ! Tout ce que je vois me détourne de mes projets. Quoique isolé et dans la retraite, il me reste encore beaucoup trop de mauvais exemples. J'ai assez, à faire quand je suis seul, de réformer, d'écarter toutes les pensées pitoyables, tous les désirs insensés qui se présentent à mon imagination et s'opposent à l'exercice de ma raison ; mais si je vois

du moins les discours déraisonnables, les misères dont ils s'occupent et quelquefois les méchancetés qu'on débite, tout contribue à m'éloigner de ce que je voudrais être. La mollesse de mon caractère me livre aux hommes les plus sots, l'envie de rendre tout le monde content de moi me fait accommoder à tous les genres de conversation ; je ne suis plus moi, je ne suis plus à moi-même, je dis force bêtises, je fais force bévues, j'emporte des distractions quelquefois des impressions vicieuses ; avec tout cela on n'avance guère dans la carrière de la raison et de la vraie philosophie. Du caractère dont je suis et pour seconder mes intentions de réforme, je devrais ne voir que des personnes honnêtes et sensées ou vivre absolument seul.

Oh ! que n'avons-nous des écoles publiques de sagesse comme les Grecs ! Que n'y a-t-il des Socrate, des Platon, dans quelque lieu de la terre ! J'abandonnerais tout, je renoncerais à tout pour les suivre et me rendre digne d'être leur disciple : mais autant dans l'antiquité on avait de motifs pour s'élever l'âme et devenir homme, autant de nos jours tout rapetisse, tout avilit notre génération corrompue. Un vrai philosophe, s'il en existe aujourd'hui, ne pourrait vivre qu'au fond des déserts. Quel tourment de voir le bien, de l'aimer et de sentir lorsque tout vous en éloigne, lorsqu'on n'a pas assez de caractère pour embrasser la vertu et s'y tenir, sans aucun encouragement ! Il ne reste que les livres, mais les livres ne parlent pas ; on n'est pas toujours disposé à l'étude, on ne peut pas toujours captiver son attention. Rousseau parle à mon cœur, mais quelquefois ses erreurs m'affligent ; Montaigne me plaît, mais ses doutes me laissent dans un état pénible ; Mably me fait aimer le bien, mais je ne sais

pourquoi, il me lasse bientôt excepté cependant dans ses Entretiens de Phocion, ouvrage que je lirai, que je relirai sans cesse, *nocturnâ versabo manu, versabo diurnâ* ; Pascal, dans ses Pensées morales, élève mon âme mais lorsqu'il parle de religion, il ne la rend pas aimable ; son tempérament mélancolique perce partout ; s'il jette quelquefois du sublime dans ses conceptions, il y répand trop souvent du sombre. O bon Fénelon, viens me consoler ! tes divins écrits vont dissiper ce voile dont ton janséniste adversaire avait couvert mon cœur, comme la douce pourpre de l'aurore chasse les tristes ténèbres. Mais que seraient tous ces écrits, gloire de notre siecle, devant les leçons d'un Socrate ! Je me le représente, avec sa figure vénérable, noble et douce, où se peint la sérénité, la candeur de son âme, avec ses cheveux blancs, sa voix animée par l'enthousiasme de la vérité. C'est Orphée éclairant et charmant les mortels. Qui est-ce qui n'aimerait pas la vertu prêchée par Socrate ?

III

Ne peut-on pas comparer l'homme à une horloge ambulante dont le cœur est le grand ressort ? le cerveau est le timbre, d'où partent une multitude de petits marteaux conduits par des fils qui y aboutissent : ces fils sont les nerfs. On peut imaginer l'âme placée au-dessus du timbre et attentive aux divers sons qu'il rend, comme un musicien qui écoute si son instrument est bien d'accord. Il faut supposer, pour établir la parité, qu'elle ne fait qu'écouter des sons sans avoir aucune

puissance pour régler la machine. Lorsque les marteaux frapperont à la fois, il en résultera une impression confuse à laquelle l'âme ne prendra aucun plaisir, et cet état est figuré par le tumulte et l'étourdissement que nous recevons des passions. Si un marteau frappe sans relâche, il produira une sensation continue à laquelle l'âme s'habituera et dont elle finira par ne pas s'apercevoir ; tel est le sentiment de l'existence qui devient insensible parce qu'il est continu. Lorsqu'on ne souffre pas on ne songe presque pas à soi, il faut que la maladie ou l'habitude de la réflexion nous forcent à descendre en nous-même. Il n'y a guère que les gens malsains qui se sentent exister ; ceux qui se portent bien et les philosophes mêmes s'occupent plus à jouir de la vie qu'à rechercher ce que c'est ; ils ne sont guère étonnés de se sentir exister ; la santé nous porte aux objets extérieurs, la maladie nous remmène chez nous. Revenons à notre comparaison. Il y aura dans ce mélange des sons simultanés rendus par le timbre, certaines combinaisons qui seront agréables à l'âme, ce sera comme des accords parfaits dans l'harmonie ; ces consonnances sont l'image des affections réglées et bien ordonnées ; les vertus sont des consonnances ; le plaisir qu'elles portent à l'âme est de même genre quoique plus doux et plus élevé que celui que font à l'oreille les accords consonnants ; les vices sont les dissonnances qui remplissent l'âme de trouble comme elles déchirent l'oreille. Au moral, comme au physique, tout bien, tout plaisir ne peut résulter que de l'ordre, de l'harmonie dans les rapports. Il est dans notre nature que nous nous complaisions dans le sentiment de l'ordre. Les coups de marteau sur le timbre y produiront des oscillations qui dureront plus

ou moins : cela nous représente la durée des sensations, après que les objets ont disparu. Les sons qui se propagent ainsi occasionnent souvent de la confusion en se mêlant avec de nouveaux accords. Que n'avons-nous un étouffoir pour arrêter certaines oscillations importunes qui troublent si souvent nos méditations !

Il me vient à l'esprit une autre comparaison (1) (car sur ce sujet si obscur, on cherche toujours à s'appuyer sur des objets sensibles). Je comparerais volontiers les âmes à des joueurs d'instrument ; leur instrument serait les fibres du cerveau. Je supposerais que chaque joueur a reçu en partage de la nature un instrument qui est approprié à sa capacité, ou bien que les fibres du cerveau sont analogues à la perfection, à l'activité de l'âme. Cette opinion est contraire à celle de Bonnet qui suppose que les âmes sont semblables et que la perfection des hommes ne gît que dans l'excellence de leur organisation (2). L'instrument ne serait pas toujours selon le gré du musicien, mais les cordes se tendraient ou se relâcheraient par des causes indépendan-

(1) Représentez-vous cette machine sous l'image d'un clavecin, d'un orgue ou de quelque autre instrument semblable. *Essai analytique*, § 23, p. 11. *Bonnet*.

(2) Ainsi, quand toutes les âmes seraient exactement semblables, il suffirait que Dieu eût varié les cerveaux, pour varier toutes les âmes. Si l'âme d'un Huron eût pu hériter du cerveau de Montesquieu, Montesquieu créerait encore. *Essai analytique*, § 771, p. 370.

Dans une note, Bonnet ajoute : Remarquez d'ailleurs que je n'affirme point que toutes les âmes humaines soient précisément semblables, je dis seulement que quand elles le seraient, il suffirait que les corps organisés auxquels elles sont unies eussent été variés, pour qu'il en résultât des différences relatives entre les âmes.

tes de sa volonté, de sorte qu'il en jouerait quelquefois avec facilité, et il se persuaderait que son instrument est à sa disposition, d'autres fois, il essayerait en vain et les cordes relâchées rendraient toute sa science inutile ; alors il se dépiterait et le souvenir des sons agréables qu'il sut tirer dans un autre temps lui rendrait son impression plus pénible. J'expliquerais de même les variations que nous éprouvons tous plus ou moins dans nos facultés intellectuelles, variations qui sont d'autant plus marquées que le tempérament est moins réglé. Les divers états par lesquels je passe successivement presque à chaque instant de ma vie, m'ont donné l'idée de cette comparaison : elle ne paraîtra qu'une folie aux hommes qui n'éprouvent pas comme moi ces vicissitudes, ou qui peut-être y font moins d'attention, mais je trouve dans cette idée sensible de quoi expliquer presque tous les phénomènes psychologiques que j'aperçois en moi : mon aptitude à tout dans certains moments, mon incapacité absolue dans d'autres : le plaisir que j'éprouve lorsque les fibres de mon cerveau cèdent à l'impulsion de ma volonté, le découragement où je tombe lorsque je sens ces fibres comme paralysées, et que mon âme agissant sur elles se trouve absolument dans le cas du musicien, qui voulant jouer de son instrument sentirait les cordes se relâcher sous ses doigts, sans qu'il fût en son pouvoir de les remonter, la persuasion où je suis tenté d'être, dans mes bons moments, que c'est moi qui me les donne, tandis qu'il est évident par la comparaison, que cet état tient à la disposition actuelle de mes organes sur lesquels je ne puis rien.

Je suis d'autant plus porté à imaginer que l'auteur de la nature a approprié les âmes aux diverses organi-

sations, que ce serait un affreux malheur si la perfection des organes ne répondait pas à celle de l'âme, alors celle-ci serait dans un trouble, dans un malaise perpétuel, et la preuve en est sensible dans les hommes, dont les organes sont viciés par des causes accidentelles, tandis que l'activité de l'âme reste toujours la même ; dans ce cas la vie est un supplice. En suivant cette opinion, je déciderais négativement la question de *Bonnet*, savoir, si l'âme d'un Huron placée dans le cerveau d'un Montesquieu aurait les perceptions de Montesquieu. Elle ne le pourrait pas plus d'après mon hypothèse qu'un homme qui aurait joué toute sa vie d'un luth à sept cordes, ne pourrait jouer d'une harpe composée de trente-six. Certaines âmes sont destinées à certains organes et non à d'autres. Si les âmes sont essentiellement différentes et appropriées à divers organes, pourquoi un homme d'esprit peut-il devenir imbécile par accident ; son âme n'a pas changé ; il n'y a que son organisation d'altérée. Bonnet peut donc avoir raison.

Rousseau parle dans ses *Confessions* d'un ouvrage qu'il avait projeté et qu'il fut forcé d'interrompre. Il est bien fâcheux que nous ayons été privés de cet écrit qui eut peut-être été le plus utile de tous ceux qui sont sortis de la plume de ce grand homme. L'utilité, la nécessité de cet ouvrage me frappent d'autant plus que j'y ai moi-même souvent réfléchi et que j'ai conçu l'idée de mettre par écrit quelques réflexions à mon usage sur le même sujet. Il est question des variations que les hommes éprouvent dans le cours de leur existence et qui les rendent si souvent dissemblables à eux mêmes qu'ils semblent se transformer en des hommes différents. Il n'est guère personne qui n'éprouve

et ne connaisse ces vicissitudes. J.J. voulait en rechercher les causes et montrer celles qui dépendaient de nous pour nous enseigner à les diriger, afin de devenir meilleurs et de nous assurer davantage de nous-même. « Que d'écarts, dit-il, on sauverait à la raison; que de vices on empêcherait de naître si l'on savait forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle contrarie si souvent... Tout influe sur notre machine, par conséquent sur notre âme, mais aussi nous offre mille prises pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer (1). » Si J. J. avait trouvé un tel secret, quel service il eut rendu aux gens bien nés qui aiment sincèrement la vertu, mais qui trouvent dans les changements successifs, dans les vicissitudes continuelles de leur être, des obstacles infinis, qui les empêchent de suivre un plan fixe et raisonné pour la conduite de la vie. Existerait-il donc un secret pour fixer un être si sujet aux fluctuations ? Je donnerais volontiers la moitié de ma vie pour le découvrir. Je ne crois pas qu'il existe d'homme peut-être, dont l'existence soit si variable que la mienne. J'attribue ces variations à mon tempérament déréglé, ou peut-être à la constitution de mon cerveau, dont les fibres molles et délicates sont susceptibles de prendre successivement toutes les modifications qui peuvent être produites par les objets divers à l'influence desquels je me trouve exposé. Je ne puis garder nulle forme constante, et mes principes me paraissent bien ou mal fondés, selon que je suis dans telle ou telle disposition. Cependant ma volonté est droite, je voudrais être vertueux et je suis intime-

(1) *Confessions*, p. 216-217, tome 15.

ment convaincu qu'il ne peut y avoir de bonheur pour moi sans une conduite sage et conforme aux vrais principes de la morale. Dans certains temps je me sens embrasé pour le bien, j'adore la vertu ; dans d'autres, je me sens une tiédeur, un relâchement qui me rend indifférent sur mes devoirs. D'où vient cela ? Est-ce que tous nos sentiments, nos affections, nos principes ne tiendraient qu'à certains états physiques de nos organes ? La raison serait-elle toujours impuissante contre l'influence du tempérament ? La liberté ne serait-elle autre chose que la conscience d'un état de l'âme, tel que nous désirons qu'il soit, dépendant cependant de la disposition du corps sur laquelle nous ne pouvons rien, en sorte que lorsque nous sommes comme nous voulons, nous imaginons que notre âme, par son activité produit d'elle-même les affections auxquelles elle se complaît. Mes doutes sur ce sujet important seraient pardonnables dans la situation perplexe et bien involontaire que j'éprouve.

Les moralistes ne disent rien à cet égard. Dans leurs traités, ils font toujours abstraction du physique ; on dirait qu'ils parlent d'un être purement spirituel et immuable, tant ils tiennent peu de compte du changement que l'état variable de nos organes apporte dans nos affections. Il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement. Il faudrait pour cet objet important un philosophe qui se repliât souvent sur lui-même, ou qui sortît peu de chez lui, malheureusement cette aptitude à s'observer continuellement tient peut-être à l'état de maladie ; les gens bien portants ne peuvent guère rester chez eux ; tout les invite à sortir et à se répandre au dehors. Ceux qui en sont

empêchés par un état de souffrance connaissent mieux leur intérieur, mais il leur manque la force de le montrer aux autres. Ainsi nous risquons bien de rester toujours dans l'ignorance sur ce sujet. Je ne sais si Rousseau aurait été bien propre à traiter cette matière ; son ouvrage m'eut été bien utile ; il m'eut sans doute donné des lumières dont j'aurais tiré quelque fruit.

IV

Le bonheur est en nous-mêmes. Chacun répète cette vérité ; nul peut-être ne sait ce qu'il entend par là, presque personne du moins n'agit conformement à ce principe. Comment le bonheur est-il en nous ? Tient-il à nos sentiments ? Mais si ces sentiments sont sans cesse modifiés par les objets extérieurs, ils en sont donc dépendants. Tient-il à un certain état de notre être ? Mais ou cet état est physique et dépend de la maniere dont sont montés certains ressorts corporels, certaines fibres dont nous ignorons le mécanisme ; ou bien cet état est intellectuel et tient à la modification de notre âme sans que notre corps exerce sur elle aucune influence. Dans le premier cas, le bonheur est indépendant de nous, puisque nous n'exerçons aucune puissance sur le mécanisme de notre organisation ; dans la derniere hypothèse on pourra croire qu'en vertu de notre liberté, nous exerçons un pouvoir actif sur l'économie des affections de notre âme, et que nous pouvons les diriger, de telle sorte qu'il en résulte une harmonie, un ordre qui remplira l'âme de volupté. Je ne prétends rien décider à cet égard. Pour savoir

ce qui en est, il faudrait pouvoir lire dans toutes les âmes, être successivement chaque homme, et je n'ai pour moi que mon sens intime. J'ai cherché ce qui constitue mes moments heureux, et j'ai toujours éprouvé qu'ils tenaient à certain état de mon être, absolument indépendant de mon vouloir. J'ai éprouvé que les sentiments qui m'affectaient dépendaient de cet état, sans le produire, que toutes mes pensées, toutes mes actions étaient dirigées par cette situation ; qu'elles variaient avec elle ; que tantôt dans le calme le plus parfait, tantôt dans un désordre, dans un emportement insupportable, je suivais toutes les vicissitudes de cet état incompréhensible, que les choses qui me plaisaient davantage dans un certain moment, me déplaisaient dans un autre ; que ce qui quelquefois, affectait, navrait mon cœur ou le pénétrait de joie lui était indifférent dans d'autres circonstances. Enfin, j'ai toujours trouvé que j'étais conduit par un principe que je ne maîtrisais jamais.

D'après mon expérience, je raisonne ainsi : Les hommes qui embrassent telles opinions, qui se livrent à tels sentiments, et qui pensent user de leurs libertés, pourraient fort bien comme moi, être toujours dirigés par l'état où ils se trouvent dans le moment ; et lorsqu'ils attribuent le bonheur ou le malheur dont ils jouissent aux principes qu'ils ont embrassés ou aux choses extérieures dont ils éprouvent l'influence, peut-être cette persuasion vient-elle de ce qu'ils ne s'examinent pas, et que faisant peu d'attention aux vicissitudes de leur être, ils vont toujours chercher la cause de ce qu'ils ressentent hors d'eux, tandis qu'elle a sa raison, uniquement, dans leur disposition intérieure. Un homme, par exemple, qui aura toutes les affections

sociales, s'applaudira et croira devoir à sa raison cette disposition heureuse ; mais l'économie de ses affections ne dépend-elle pas de l'équilibre de ses humeurs ? Pour s'en assurer, que cet homme soit attaqué du marasme ou de la consomption, que deviendront ses sentiments moraux ?... Moi-même qu'ai-je fait de bien lorsque je me trouve dans cet état de calme dont je désire la prolongation ? Suis-je meilleur, suis-je plus vertueux, qu'un instant auparavant où j'étais dans le tumulte et l'agitation ? D'après mon expérience que je ne prétends point donner pour preuve de la vérité, je serais donc disposé à conclure que l'état de nos corps, ou un certain mécanisme de notre être, que nous ne dirigeons pas, détermine la somme de nos moments heureux ou malheureux ; que nos opinions sont toujours dominées par cet état ; et que, généralement, toutes les affections que l'on regarde vulgairement comme des causes du bonheur ne sont, ainsi que le bonheur même, que des effets de l'organisation.

V

25 décembre 1794. Je suis seul, près de mon feu, retenu dans ma chambre par un froid très piquant, survenu dans la nuit avec une telle promptitude que le thermomètre est descendu tout à coup du 8e au-dessus de zéro au 7e au-dessous. Puisque je n'ai rien de mieux à faire, que je suis incapable en ce moment de me livrer à aucune étude suivie, il faut que je m'amuse à réfléchir sur ma position actuelle, sur l'état de mon cœur, dans cette époque de ma vie.

Notre existence est tantôt coupée par époques tranchées, tantôt ses diverses périodes se succèdent insensiblement et vont en se confondant, par une gradation qui rend imperceptible le passage de l'une à l'autre. Il est certain que notre existence successive n'offre pas deux instants semblables. L'homme entraîné par un courant rapide, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, ne trouve nulle part où jeter l'ancre ; ses sentiments, ses idées, sa manière d'être se succèdent, sans qu'il puisse les fixer ; son état moral varie comme son état physique. Les changements de l'âme répondent à ceux qui se font dans le corps et celui-ci est sujet à toutes sortes de vicissitudes. Entre les changements insensibles qu'il subit dans la succession des périodes générales de l'organisation, c'est-à-dire la naissance, l'accroissement, le décroissement, il est encore sujet à des anomalies irrégulières, occasionnées par l'action des corps extérieurs, les circonstances où il se trouve placé. Les modes de la sensibilité, auxquels correspondent les différents sentiments de l'existence, sont soumis à la fois à un mouvement général et régulier dirigé par les lois de l'organisation, et à des mouvements particuliers qu'on ne peut ni mesurer ni prévoir. C'est ainsi que dans le système du monde, les corps célestes sont entraînés dans l'espace par une force générale ; mais chaque planète a son mouvement particulier.

Chaque homme devrait être attentif à ces différentes périodes de la vie ; il devrait se comparer à lui-même en différents temps, tenir registre de ses sentiments particuliers, de sa manière d'être, en observer les changements, à de courts intervalles, et tâcher de suivre les variations dans l'état physique qui correspondent à ces irrégularités dans l'état moral. S'examinant

ensuite, dans des périodes plus éloignées, il comparerait ses principes, sa manière générale de voir dans un temps, dans sa virilité par exemple avec les idées qu'il avait dans son adolescence et dans sa vieillesse. Si on avait ainsi divers mémoires faits par des observateurs d'eux-mêmes, quelle lumière rejaillirait sur la science de l'homme !... Si chacun de plus avait déterminé à peu près son tempérament et les altérations qu'il a éprouvées, on pourrait connaître, par la comparaison, le rapport des sentiments moraux avec les états divers de la machine, et par un relevé général déterminer quel est le caractère moral correspondant à tel ou tel sentiment, et résoudre à peu près ce problème insoluble : tel état physique étant donné, déterminer l'état moral et *vice versa*. Il me semble, quoique ma vue courte n'entrevoie ce projet que confusément, qu'on ne parviendra jamais autrement à une parfaite connaissance de l'homme, et qu'on ne le dirigera jamais par des moyens moraux, si on n'y joint la connaissance des moyens physiques.

Mais comment un tel projet pourrait-il s'effectuer? Les hommes, toujours occupés des objets extérieurs, n'existent que hors d'eux-mêmes ; ils répugnent presque tous à s'occuper d'eux. C'est au point qu'il est difficile de leur persuader, lorsqu'ils changent de goûts, de caractère, que ces changements leur appartiennent ; ils sont toujours portés à attribuer à ce qui les entoure leurs propres variations. Au lieu de songer à ce qui reçoit les sensations, ils font tout dépendre des objets de ces sensations, comme s'il y avait dans ces objets quelque chose de réel. De là viennent les faux calculs de bonheur. On se dit : Un tel est heureux parce qu'il possède tel bien, sans demander quel est l'état de son

cœur. Je serai parfaitement heureux, dit un autre, lorsque j'aurai atteint un tel degré de fortune ; il ne réfléchit pas que, dans ce temps peut-être, il sera disposé de manière à ne pouvoir apprécier aucune des jouissances qu'il se promet. Revenons à moi.

Si j'avais exécuté ce que je viens de dire, si depuis deux ans que j'ai vécu tranquille et m'occupant beaucoup de moi (comme le font ordinairement les gens cacochymes et solitaires) j'avais tenu compte de toutes les variations par lesquelles j'ai passé, il en résulterait maintenant le tableau le plus original, le plus varié et pour moi le plus instructif. Ma sensibilité concentrée, faute d'objets sur lesquels elle pût s'exercer, ou, pour mieux dire, faute d'avoir l'habitude d'être exercée par les objets simples qui m'entouraient, s'était repliée sur elle-même. Avec une machine frêle, presque toujours malade, je ne pouvais guère me répandre au dehors ; j'existais donc en moi, je suivais toutes les vicissitudes qui s'opéraient dans ma manière d'être. J'avoue ici que jamais je ne me suis trouvé deux jours de suite dans la même position, jamais le même le matin que le soir : aussi jamais n'y a rien-t il eu de suivi dans mes goûts ni dans mes projets. Je n'ai jamais rien désiré avec constance. Ce qui flatte les hommes, ce qui a tant d'empire sur eux, les richesses, l'ambition ! rien de tout cela ne m'a tenté un instant ; les affaires ne m'ont jamais occupé. J'ai été dans ma maison comme un étranger, aimant à user des petites commodités de la vie, mais sans calcul pour me les procurer. Ainsi j'ai manqué de tout ce qui exerce ordinairement l'activité des hommes et qui leur fait passer leur vie dans le trouble, dans les distractions qui les tourmentent souvent, il est vrai, mais sans lesquelles ils seraient encore

plus malheureux, puisque l'ennui empoisonnerait leur vie. Il faut, en effet, que cette activité naturelle s'emploie, se dépense et lorsqu'elle manque de moyens, ou elle sait s'en créer, ou bien, forcée de se concentrer, elle tourmente en elle-même le malheureux qui la porte en lui, semblable au feu électrique qui, lorsqu'il se communique également, garde son équilibre, mais qui accumulé sur un patient, placé sur l'*isoloir*, le tourmente, l'agite et finirait par le tuer. Cette activité est un des caractères distinctifs de notre espèce ; elle entre dans les vues de la nature, qui ayant fait l'homme pour la société, a dû lui donner ce besoin d'occupation, de travail, que cet état exige. Mais cette activité est toujours en rapport avec les modes de la sensibilité. Lorsque ces modes sont constants, ou qu'il y a dans le physique ce que les physiologistes nomment *stabilité d'énergie*, elle peut s'appliquer à une certaine série d'objets analogues entre eux, et alors on voit une volonté plus fixe, plus permanente. Lorsqu'au contraire les modes de la sensibilité sont variables, et sujets à des écarts continuels, l'homme ainsi affecté se sent continuellement entraîné d'objets en objets ; il ne peut se fixer, s'appesantir sur rien ; nul goût sensé, nul caractère déterminé ; l'irrésolution, l'état le plus pénible remplit sa vie ; il hait aujourd'hui ce qu'il aimait hier ; il ne se conçoit pas lui même.

Œstuat et vitæ disconvenit ordine toto ! (1)

J'ai été longtemps dans cet état ; ma manière d'être, de sentir, n'a jamais été fixe (2). Après une vie de

(1) Horace. Première Épître du premier livre.
(2) Trois quarts de page manquent ici dans le manuscrit.

tumulte et de dissipation, je me suis retiré dans la solitude où je vis encore, et je me remets sous les yeux ce qui a successivement exercé mon activité depuis vingt-six mois jusqu'à ce moment, qui est une époque remarquable. Deux années ont été consacrées à l'étude, je veux dire aux livres, car j'en ai plus feuilleté que je n'en ai appris. L'envie de devenir savant m'a tourmenté longtemps ; mais le désir de tout apprendre à la fois, fruit du défaut de stabilité que j'ai dépeint, m'a entraîné dans bien des genres d'étude qui n'ont aucun rapport ; j'ai perdu beaucoup de temps que j'aurais pu employer d'une manière utile, sans doute, si je m'étais livré aux parties qui me conviennent davantage qui sont, je crois, la métaphysique et la morale. L'étude des mathématiques m'a pris bien du temps ; j'ai conçu beaucoup de choses dans cette science, mais je n'ai pas une tête à calcul, et ma santé est trop faible pour supporter l'extrême contention qu'exige cette étude. Cependant quoique je ne profitasse guère, et que parmi la foule d'idées hétérogènes que j'entassais, peu restassent dans mon esprit, j'employais du moins mon peu de superflu d'existence de la manière la plus innocente. J'étais avare de mon temps, je cherchais à l'employer avec scrupule. J'avais acquis par l'habitude de l'occupation une certaine modération que je croyais être de la philosophie, mais qui venait plutôt, je pense, de la faiblesse de mon tempérament qui allait en croissant tous les jours. Mes anciens goûts étaient plutôt assoupis qu'éteints : des circonstances nouvelles les ont éveillés, et en me faisant apercevoir que je n'étais pas aussi changé que je l'avais cru, elles m'ont inspiré le projet de tâcher de me former un plan plus solide, plus approprié à mon état réel que celui que j'avais d'abord voulu embrasser. La

sagesse est sur un mont très escarpé : si on prend un élan trop fort, si on veut le monter trop vite, on risque de rouler en bas avant d'être arrivé à la cime. Remontons donc à pas lents.

Je vais donner une preuve du peu d'empire que nous exerçons sur nos propres idées, comment ces fantômes légers paraissent, disparaissent, passent, repassent, se succèdent tantôt avec ordre, tantôt avec une bizarrerie insupportable sans que l'âme, pure spectatrice, puisse réparer le désordre qu'elle attribue à quelque arrangement physique, ni produire l'harmonie dont elle est toujours portée à s'attribuer la gloire. Il me semble quant à moi, que je ne suis en aucune manière le maître de mes idées ; mon cerveau est tantôt monté sur un ton, tantôt sur un autre ; une fibre ébranlée par hasard produira un ébranlement dans celles qui lui sont liées, et de là une suite de perceptions que je ne puis arrêter ni prévoir. Quelquefois plusieurs fibres dissonnantes sont mues à la fois, et alors la cacophonie règne dans le cerveau, comme si une main ignorante touchait en même temps toutes les touches d'un clavecin. En quoi puis-je y remédier ? ce n'est pas ma faute, c'est celle de l'ouvrier. Revenons à ma preuve. Je ne me suis guère jamais avisé de faire des vers : à l'âge de dix-huit ans, étant amoureux, j'essayai de faire quelques rimes. Depuis, je n'avais pas songé même à essayer. Depuis quatre ou cinq ans que j'ai mis le nez dans des ouvrages sérieux et abstraits, je n'ai lu aucun poète, et d'après l'idée de futilité que j'attachais à cette occupation, à moins qu'on n'ait une aptitude décidée, un talent né pour la poésie, j'aurais cru que c'aurait été le dernier de mes passe-temps... avec ces dispositions, je vins un de ces jours à tomber par hasard sur une cantate de

Métastase, intitulée la *prima vera* ou le printemps. Je ne sais comment il se fit que l'idée me vint de la traduire en vers. D'abord je ne m'y attachai que légèrement ; insensiblement cette idée se fortifia. J'essayai sur le premier vers. Je crus avoir réussi ; enfin je m'y attachais si bien que quoique en rougissant et me moquant de moi, je passai quelques heures à ce singulier travail pour lequel je ne suis sûrement pas fait, et qui n'a aucun rapport avec ma manière d'être habituelle. Voici ma traduction bonne ou mauvaise, mais qui tiendra sa place parmi les folies qui me passent par la tête.

Déjà les prés reprennent leur verdure,
Les arbres se couvrent de fleurs,
Le doux zéphyr ranime la nature
Le printemps se revêt des plus riches couleurs.
Hélas ! pourquoi sens-je couler mes larmes
Dans cette saison des plaisirs ?
D'où vient que les naissants zéphyrs
Réveillent la fureur des armes ?
O cruauté du sort !
O malheureuse Irène !
Mon amant va bientôt s'élancer dans l'arène !
Cruel printemps, tu m'apportes la mort.
Fleurs qui naissez dans la prairie,
O zéphyrs dont le souffle entrouvre ces boutons,
Allez porter ailleurs le plaisir et la vie.
Vos faveurs dans mon sein se changent en poisons.
Il méconnut l'amour, il ignora ses charmes,
Ce barbare, cet insensé
Qui mit en art la cruauté
En inventant ces homicides armes.
Fléaux de la nature et de l'humanité !
O délire, ô fureur, l'amant fuit son amante,

Il court à l'ennemi. Il s'élance aux combats.
Et de l'amour quittant les bras
La trompette guerrière est tout ce qui l'enchante.
Serais-tu donc, Ticis, avide de lauriers !
Ah ! garde-toi de cette vaine gloire !
La carrière d'amour t'offre aussi la victoire.
Et un amant aussi, n'est-il pas un guerrier ?
N'a-t-il pas besoin d'art, de temps, d'expérience ?
N'a-t-il pas à souffrir de pénibles travaux ?
Pour connaître le plan d'attaque, de défense,
Pour pouvoir écarter de dangereux rivaux ?
Quel triomphe dans la conquête ?
Quel art pour en savoir user
Lors de l'assaut qu'il faut brusquer
Ou faire une habile retraite !
Cet art profond l'amour sait l'inspirer.
Tantôt il devient téméraire,
Il sait quand il le faut se montrer langoureux,
Son ton devient plus doucereux,
Ou bien semble exhaler une adroite colère.
Mais bientôt à ces doux débats
Succède une trêve agréable.
Enfin, après la lutte aimable,
Et vainqueurs et vaincus bénissent le combat
Mais qu'entends-je ? Le son de la trompette
M'annonce que tu vas partir.
Pourquoi me fuir ? Ingrat, arrête !
En vain je veux te retenir.
Pars donc ! La malheureuse Irène
Ne veut pas flétrir tes lauriers.
Mais avant que de la quitter,
Avant de rompre une si douce chaîne
Jette un regard sur moi. Dieux, c'est-il le dernier ?
Va, mais reviens, couronné par la gloire,
Conserve-moi la vie, en veillant sur tes jours,
Et viens bientôt unir les myrtes de l'amour

Aux beaux lauriers de la victoire.
Songe en quelque lieu que tu sois
Quelquefois à ma peine,
Et dis-toi, la fidèle Irène
Ne respire, ne vit, n'existe que pour moi.

VI

Lorsqu'on examine un objet dans le lointain, il parait d'autant plus s'éloigner qu'il y a plus d'objets interposés entre le spectateur et lui ; c'est ainsi que l'homme qui s'occupe, qui remplit sa vie d'actions ou de travaux utiles, jetant les yeux sur le point de départ et celui où il est parvenu, croit avoir parcouru une longue carrière, tandis que l'homme oisif, inutile aux autres, à charge à lui-même, dont la vie se passe dans une mollesse léthargique à une futile activité, trouve que le temps s'est envolé très vite. Pour ce dernier, les journées sont longues et les années sont courtes : il en est au contraire de l'autre. Lorsqu'il ne s'intercale dans la durée aucune action qui la divise, elle parait se raccourcir comme l'espace vuide au bout duquel on aperçoit l'objet. Travaillons donc. Le travail entre autres avantages à celui de raccourcir les heures et d'étendre la vie.

II

SUR LE BONHEUR

Je me demande ce qui pourrait faire mon bonheur dans mon état actuel. Après m'être bien consulté, je trouve que ce n'est pas tel ou tel état de ma fortune qui me rendrait heureux, mais tel état, telle modification de mon être que j'imagine, que j'ai éprouvée, que j'éprouve par temps, par instants, mais qui malheureusement n'est qu'instantanée. Je ne demanderais donc autre chose, sinon que cette modification fût habituelle ou continue et je me croirais être aussi heureux qu'il soit jamais permis à un homme de l'être.

C'est une chose singulière pour un homme réfléchi et qui s'étudie, de suivre les diverses modifications par lesquelles il passe. Dans un jour, dans une heure même ces modifications sont quelquefois si opposées qu'on douterait si on est bien la même personne. Je conçois qu'à tel état du corps répond toujours tel état de l'âme, et que tout dans notre machine étant dans une fluctuation continuelle, il est impossible que nous restions un quart d'heure dans la même situation absolue d'esprit. Aussi suis-je bien persuadé que ce que l'on appelle *coup de la fortune* contribue généralement beaucoup moins à notre mal-être, à notre inquiétude, que les dérangements insensibles (parce qu'ils ne sont pas accompagnés de douleurs) qu'éprouve par diverses causes notre frêle machine. Mais peu d'hommes s'étu-

dient assez pour se convaincre de cette vérité. Lorsque le défaut d'équilibre des fluides et des solides les rend chagrins, mélancoliques, ils attribuent ce qu'ils éprouvent à des causes étrangères, et parce que leur imagination montée sur le ton lugubre ne leur retrace que des objets affligeants, ils pensent que la cause de leur chagrin est dans les objets mêmes. Mais qu'il s'opère un heureux changement dans leur état physique, vous verrez tout à coup ces fronts se dérider, ces visages tristes s'épanouir. D'où vient la métamorphose? Rien n'a changé autour d'eux : la cause de leur peine n'était donc pas hors d'eux-mêmes. Quelle que soit la cause de ces altérations produites si subitement dans les individus, il est certain qu'elle existe. Peut-être la physiologie pourrait-elle aider à la connaître. Je conçois confusément que dans tel état du cerveau, les fibres appropriées aux objets agréables sont pour ainsi dire paralysées ou incapables de ressort comme une corde detendue, tandis que celles que les affections tristes peuvent faire mouvoir, sont de la plus grande mobilité. Dans ce cas-là, nous sommes disposés à la mélancolie, rien ne peut nous égayer ; que la machine se remonte sur un autre ton, nous voilà dans un état tout à fait opposé.

Cette explication qui me vient dans l'esprit, n'est peut-être qu'une folie, mais ce qui n'en est pas une, c'est l'utilité que nous pourrions retirer, pour nous conduire dans la vie, de la persuasion que la source des maux de notre condition est bien plus en nous-mêmes que dans les choses extérieures auxquelles nous les rapportons. Si nous étions bien convaincus de cette verité, nous murmurerions beaucoup moins contre le sort, nous ne nous agiterions pas pour nous délivrer de

ces états d'anxiété, nous aurions plus de résignation. Étudiant continuellement ce qui peut le mieux éloigner le trouble, la maladie de notre esprit, et nous mettre dans cet état de paix, de quiétude, qui seul peut nous faire jouir de la vie, indépendamment de tout ce qu'on regarde communément comme le véhicule des plaisirs, nous ne tarderions pas à découvrir que la modération en tout, l'éloignement des plaisirs bruyants, surtout la bienfaisance et le soulagement de l'infortune d'autrui, en un mot, les plaisirs attachés à une conscience pure et à une santé ferme pourraient seuls nous rapprocher de cet état physique dans lequel je fais consister le bonheur. Nous chercherions donc par ce moyen à parvenir à cet état ou à nous le rendre habituel ; nous deviendrions moins malheureux et par conséquent moins méchants.

On ne saurait imaginer combien l'étude de nous-mêmes si rare, si peu connue, nous serait utile ; de combien d'illusions elle servirait à nous guérir ; combien elle nous mettrait sur la voie du bonheur. D'après mes premières idées, si nous reconnaissions que l'état de trouble, d'anxiété est presque purement physique, nous le regarderions comme une maladie, et ayant éprouvé ce qui peut nous en garantir ou nous empêcher d'y tomber aussi souvent, nous mettrions ces moyens en pratique. Alors nous aurions pour parvenir au bonheur un but bien plus fixe, bien plus certain que ceux que nous suivons ordinairement, c'est-à-dire ces chimères, ces plaisirs tumultueux qui nous éloignent de ce que nous cherchons, ou qui ne nous distraient un moment que pour nous plonger ensuite dans l'ennui de nous-mêmes, dans la satiété, dans le vide, dans la misère. Continuellement occupés à rectifier ce que nous trou-

verions de défectueux, de contraire à notre nature, nous ferions chaque jour de nouveaux pas vers la perfection, et par conséquent, vers la félicité.

Je crois donc que le seul qui soit sur la route de la sagesse ou du bonheur (car je ne crois pas qu'on puisse séparer ces deux choses) c'est celui qui, sans cesse occupé de l'analyse de ses affections, n'a presque pas un sentiment, pas une pensée, dont il ne se rende compte à lui-même, attentif à proscrire tout ce qui pourrait contrarier le modèle de perfection qu'il s'est fait. Voilà, je crois, l'être moral, car je ne crois pas qu'on puisse donner ce nom à celui qui n'agit que d'après des sensations ou des impressions presque mécaniques. L'être dont je parle, suivrait aussi avec attention les changements physiques qu'il éprouverait. Ne pouvant y remédier absolument, il chercherait au moins à les prévenir et à se maintenir dans un état où il n'eût point à rougir de lui. Si quelquefois il était entraîné, au moins il ne le serait pas sans qu'il s'en aperçût et il reprendrait l'empire dès qu'il le pourrait. Esclave, pour quelques instants, de certains mouvements impétueux, au moins il n'en serait pas la dupe ; ils l'entraîneraient sans le perdre.

Je suis toujours occupé de ce qui se passe en moi. Lorsque je me sens très disposé à la joie bruyante, que les esprits animaux sont, chez moi, dans un grand mouvement, cet état, si je m'y laissais aller, pourrait être agréable, pour quelques instants, mais je m'en méfie et je le redoute presque autant que son contraire. Ma grande ambition serait de me maintenir dans la situation moyenne. Celle-ci m'offre l'image d'une paix si douce ! D'ailleurs, comme je sais qu'il est de la nature des grands mouvements de ne pouvoir conserver la

stabilité, je cherche la situation qui soit la moins sujette aux variations, mais souvent je la cherche en vain. Si l'homme est un être mixte, le bonheur pour lui ne peut consister entièrement ni dans un état physique, ni dans un état moral déterminé, mais dans l'accord de ces deux états. La santé de l'âme et la santé du corps réunies, voilà, je crois, ce qui constitue la plus grande somme de bonheur qu'un homme puisse comporter dans cette vie.

Il est un certain état que j'éprouve trop souvent, où absolument incapable de penser, dégoûté de tout, impatienté de tout, voulant agir sans le pouvoir, la tête lourde, l'esprit nul, je suis modifié de la manière la plus désagréable. Je me révolte contre mon ineptie : j'essaye, pour m'en sortir, à m'appliquer à diverses choses ; je passe d'un objet à un autre ; mais tous mes efforts ne font que rendre ma nullité plus sensible. Non seulement les idées abstraites ne peuvent s'arranger dans mon cerveau, mais encore il me semble que les objets sensibles ne peuvent plus faire leur impression. Ce qui contribue à rendre cet état insouffrable, c'est le souvenir d'un état plus parfait et la comparaison que je fais de ces deux manières d'être si opposées. Cette comparaison m'humilie pour le moment actuel, et me rend bas à mes propres yeux, ce qui est la peine la plus cruelle. Un sot toujours sot n'est pas à plaindre, parce qu'il ne s'imagine pas qu'on puisse être autrement que ce qu'il est. Mais je ne conçois pas d'état plus désolant, que de se trouver si fort au-dessous de soi-même. Imaginez un musicien habile, accoutumé à tirer des sons mélodieux de son instrument, et qui tout à coup sent ses doigts se raidir et perdre toute leur flexibilité. Je préférerais, je crois,

la douleur à cette situation d'anéantissement car la douleur est toujours accompagnée du vif désir de s'en délivrer. Mais cet état semble nous ôter toute espèce de sentiment. Que faire alors? S'amuser comme je fais maintenant à le décrire, en attendant qu'il passe et que la vie succède à la mort.

J'imagine que tous les hommes ressentent, plus ou moins souvent, une pareille infirmité ; mais elle devient plus sensible à celui qui tient habituellement en activité ses facultés intellectuelles. Il faut dans ce cas là se résigner, supporter sa bêtise, comme on supporterait un accès de fièvre, et se soumettre toujours à la nécessité. Mais quelles réflexions affligeantes et humiliantes pour l'humanité ne pouvons-nous pas tirer de là ? Ce qui élève l'homme au-dessus de la brute, ce sont les facultés intellectuelles ; néanmoins cette portion de notre être si grande, quelquefois si sublime, lorsqu'on considère jusqu'à quel degré elle s'est élevée, à combien peu de chose tient-elle ? Un rien va la détruire : qu'un certain vent souffle, que l'atmosphère soit un peu plus pesante, qu'une digestion soit laborieuse ; ou bien qu'une cause quelconque retarde la filtration du fluide nerveux, l'homme de génie va n'être plus qu'un sot. Buffon était presque tombé dans l'enfance, dit-on, et d'Alembert n'entendait plus à la fin le calcul différentiel.

Quoique l'état dont je viens de parler soit souvent inévitable, en dépit de tous nos soins, cependant on le peut prévenir par quelques moyens auxquels je me rends bien attentif, pour éloigner ces moments que je regarde comme retranchés de mon existence. La tempérance, la fuite de quelque excès que ce soit, la tranquillité d'esprit et la permanence d'une situation de l'âme,

telle qu'on se plaise à descendre en soi-même, et qu'en s'y mirant pour ainsi dire on n'y voit que de bons sentiments, et jamais des images qui nous fassent rougir : voilà les meilleurs moyens pour éviter ces états d'anéantissement et de trouble qui nous ravalent. Lorsque l'âme est calme et pure, l'esprit ne manque guère de s'en ressentir et il prend un caractère d'exaltation inconnu à ces hommes qui aiment à se vautrer dans la fange du vice. Aussi suis-je bien persuadé que sans la vertu, il n'y a pas de vrai génie : et si l'on voit quelquefois des esprits élevés avec des âmes viles, c'est qu'ils perdent leur bassesse dans le moment où ils écrivent et que le génie élève l'âme pour quelques moments. Ce ne sont plus des hommes vicieux qui écrivent : ils ont oublié leur vraie nature. Encore bien souvent reconnaît-on que les sentiments qu'ils ont dépeints sont factices, et ils parlent à l'esprit sans toucher le cœur.

II

Quel est (ou quel serait) le caractère distinctif de la sagesse et du bonheur qui en est inséparable ? Je réponds avec Sénèque et plusieurs autres philosophes que c'est l'unité, unité dans les goûts, dans les mœurs, dans les affections, dans les habitudes, dans la forme et le but de la vie humaine. En effet, la sagesse se distingue par l'harmonie des affections de l'âme, des pensées de l'esprit ; tout est coordonné, assujetti au même plan, tout y converge vers la même fin, la plus grande perfection possible, et le type sublime de cette perfection étant profondément empreint dans les cœurs, sans

cesse présent à l'entendement, toutes les actions de la vie, tous les moyens naturels ou acquis sont dirigés nécessairement vers ce point fixe, comme vers un phare lumineux, placé dans une île entourée d'écueils. L'homme ainsi constitué ne s'égare point dans la carrière de la vie, il ne flotte point au gré des événements, des passions qui tendent à le détourner, ou si des forces perturbatrices le font momentanément dévier de sa route, ramené promptement par la force centrale à laquelle il obéit, il rentre bientôt dans l'orbite où la sagesse le fait circuler. Quand on ne sait où l'on va et qu'on n'a point de but déterminé, toute route est également bonne, et on n'a rien de mieux à faire que de se laisser entraîner aux courants : tel est le sort de presque tous les hommes. On se trouve placé dans telle position, soumis à l'action de telles circonstances que les chances du sort ont arrangées ; des habitudes conformes à cette situation se fortifient en nous et nous dominent invinciblement. Nous nous faisons une seconde nature particulière ; nos goûts, nos inclinations, nos sentiments prennent cette disposition qu'il est impossible de changer et ne soupçonnant pas qu'il y ait une manière d'être préférable à la nôtre, ou même qu'on puisse être autrement, nous coulons une vie obscure, léthargique, inutile et nous ne savons à la fin pourquoi nous sommes nés.

Heureux ceux à qui l'éducation, les préceptes, les exemples reçus ont donné une forte impulsion vers le but uniquement noble, uniquement digne de l'homme : la perfection des facultés qu'il tient du Créateur et leur direction vers le bonheur seul compatible avec la raison ! Ceux-là seulement sont dignes d'avoir vécu, puisqu'ils peuvent laisser des traces honorables de leur

existence, tandis que le commun des hommes cédant à l'aberration de toutes les folies, de toutes les petitesses, vivent inconnus à eux-mêmes et meurent sans avoir vécu.

Ce qui me semble pire dans la condition ordinaire des hommes, c'est qu'ils soient à peu d'exceptions près, condamnés à s'ignorer eux-mêmes. Leurs facultés virtuelles peuvent rester enveloppées, sans être connues de ceux qui les possèdent, jusqu'à ce que des circonstances fortuites leur donnent lieu de s'exercer. Tel homme ignorera toujours peut-être ce à quoi il serait réellement propre, et le peu d'accord qui règne entre la fortune et la nature, mettant presque toujours les hommes hors de leur place, contribue puissamment à enfouir les talents et à les priver des moyens de développement ; ce que je dis des facultés de l'entendement s'applique encore davantage aux inclinations du cœur, aux vices et aux vertus. Tel ne sait peut-être jusqu'à quel point il peut-être vertueux, et heureusement sous ce rapport, à quel degré il serait susceptible de porter la perversité. Sous l'écorce d'un homme poli et honnête, en apparence, est caché souvent un profond scélérat qui s'ignore lui-même, mais qui se montrera tel lorsque les circonstances donneront lieu à son caractère de se développer. Combien d'exemples funestes de la vérité de cette réflexion dans ces derniers temps ! Mais en examinant particulièrement l'homme qui s'étudie, qui s'observe de bonne foi (car c'est sur celui-là seul que porte mon observation) je trouve que rien n'est plus malheureux que d'ignorer la portée de ses facultés, de ne savoir jusqu'où l'on peut aller, à quel terme on doit s'arrêter, en un mot quel est le meilleur parti que l'on puisse tirer de soi-même. En effet, je suppose

un homme qui soumis, pendant le cours de sa jeunesse, à l'action d'une foule de circonstances, s'est appliqué successivement à différents genres d'études, qui a tantôt suivi le torrent des passions, des amusements, des frivolités, tantôt s'est concentré dans la retraite pour lire, méditer, étudier, cet homme aura nécessairement contracté plusieurs habitudes différentes qui se combattant, régnant chacune tour à tour selon les dispositions physiques et sensibles du tempérament feront de lui un être mixte et très variable. Si cet homme observateur de lui-même, tel que je le suppose, veut s'étudier, pour connaître le parti qu'il peut tirer de lui, dans l'âge où l'on se fixe définitivement à quelque chose, il se trouvera extrêmement embarrassé, car les modifications différentes, par lesquelles il se sent passer successivement, par suite des diverses habitudes ou des goûts qu'il a contractés, ne lui permettront pas de connaître le genre de vie ou d'occupation qui lui convienne davantage, ni de s'arrêter définitivement à rien malgré sa bonne volonté et ses efforts : je dis que cet état est extrêmement pénible, et j'en parle par expérience. Quel moyen pour un homme tel que je viens de le supposer, d'établir en lui cette unité, cette harmonie si belle et si difficile à rencontrer !

Je pense qu'en général ce signe caractéristique de la sagesse est plus aisé à concevoir qu'à atteindre ; il est pour le plus grand philosophe pratique ce qu'est l'hyperbole à ses asymptotes. Au surplus, toutes les fins que se propose la morale exigent peut-être certaines conditions, sans lesquelles il est impossible de les atteindre, et la liberté de l'homme sera toujours, quoi qu'on en dise, renfermée dans des limites plus ou moins étroites où les circonscrivent les influences du tempé-

rament ou de la constitution physique du corps et l'énergie des passions qui en est une suite et les modifications variées du caractère qui sont en raison composée du tempérament et de l'éducation. Au milieu de ces variations du physique, auquel correspond nécessairement le moral, de ce flux continuel d'affections, de sentiments opposés que font naître et les événements de la vie et les chances inévitables de la fortune, l'homme être successif par sa nature, peut-il prétendre à l'unité qui forme un des attributs de l'être immuable, son créateur ? Non, sans doute ; mais il doit tendre à ce but, en désespérant de l'atteindre.

C'est cette succession, dans les modes plus ou moins variables de l'existence, qui en s'opposant à l'unité, nous prive de l'avantage de nous connaître, avantage inestimable que les sages de l'antiquité ont mis par-dessus tout. Celui qui le posséderait, parviendrait, sans difficulté, à régler sa vie sur un plan déterminément fixe. Que d'erreurs funestes, que d'essais humiliants, que de mécomptes nous seraient épargnés si avant d'adopter tel genre de vie, tels principes, nous nous connaissions assez pour pouvoir être assurés que c'est précisément là ce qui nous convient ! Tel use sa santé, abrège ses jours dans l'étude des sciences, auxquelles il n'est pas propre, qui serait utile dans un métier ou un art quelconque. Celui-là se monte l'imagination pour des principes, des opinions qui feront dans la suite son tourment, parce qu'ils ne sont pas analogues à son caractère naturel qu'il ignore. C'est ainsi que nous nous rendons malheureux, faute de nous connaître assez tôt. L'expérience seule de nos fautes et de nos maux sert à nous éclairer, mais la vie est prête à s'éteindre, et l'huile n'arrive que quand la mèche est consumée.

III

Le plaisir est le sentiment de l'existence poussé à un certain degré (qui varie pour chaque individu). Le bonheur, s'il existe, n'est autre chose que ce sentiment ou cette modification de l'existence devenue permanente.

Pour atteindre cette modification de nous-même qui constitue le plaisir, il faut que la sensation ait un certain degré de vivacité ; ce degré dans la sensation dépend lui-même d'une action proportionnelle de la part des objets extérieurs ; car l'être sensitif ne se modifie pas spontanément. Une sensation continuée dans le même degré cesse d'être agréable quoiqu'elle l'ait été dans son origine. Il suit de tout cela : 1° que l'homme par sa nature d'être successif, modifié continuellement par l'action des objets qui l'entourent, a un besoin, une soif perpétuelle et d'objets analogues à son être sensitif et d'objets variés ; 2° que tous les hommes, dans quelque situation qu'ils se trouvent placés, parcourant un cercle de sensations plus ou moins étendu à la vérité, mais qui revient toujours sur lui-même, et finit par conséquent par la monotonie, ne sont guère plus heureux les uns que les autres et qu'en fait de bonheur, il y a bien des mécomptes ; 3° que tant qu'on ne trouvera pas le moyen de se rendre indépendant (jusqu'à un certain point) des objets extérieurs, qu'on ne portera pas en soi-même comme un mobile spontané d'activité, on ne sera que misérable, et dans une situation précaire ; les objets extérieurs ou ne sont pas à notre portée, ou nous échappent, ou nous deviennent

indifférents quand nous les possédons ; 4° que l'imagination qui réveille les sensations passées, fixe les fugitives, en crée de nouvelles et les combine à son gré, l'imagination, dis-je, si elle nous servait toujours bien, serait d'un secours puissant à notre faiblesse, et nous rendant moins dépendant, radoucirait la misère humaine, mais outre que cette faculté suppose la préexistence des impressions du dehors, et qu'elle leur est en quelque sorte subordonnée, c'est que l'âme exerce moins son activité sur le renouvellement des sensations que sur le rappel des signes de ces sensations. C'est donc la combinaison de ces signes, la formation des idées générales, des notions complexes, en un mot tout ce qui est du domaine des facultés de l'entendement, qui offrant à l'âme un vaste champ pour son activité peut uniquement en renouveler l'exercice, et maintenir autant qu'il est possible l'être sensitif dans le degré de mouvement, dans cette succession de modes auxquels il tend sans cesse, qui constituent la vie de l'âme, le bonheur que l'homme peut atteindre, dont les plaisirs intellectuels sont exclusivement analogues à la nature d'un être raisonnable.

IV

On ne saurait assez s'étonner que des hommes d'une trempe aussi supérieure que Cicéron (1), Sénèque et les autres philosophes de l'antiquité aient tellement insisté sur une dispute de mots dans les écrits relatifs à la question du souverain bien, qu'il resterait très peu de

(1) Cicéron, *De Finibus*, livre II.

chose dans leur système, et peu de différence dans le fond des opinions des plus grands antagonistes, si l'on rappelait le mot, qui fait le sujet de la querelle, à sa vraie signification.

Epicure et ceux de sa secte soutenaient que, pour vivre conformément à la nature, nous devons toujours rechercher le plaisir *voluptas* dans nos actions. Les Stoïciens, effarouchés du mot *voluptas*, s'élevaient contre cette doctrine et n'entendaient par cette expression d'Epicure que des impressions sensuelles, des titillations agréables des organes ; confondant en un mot la débauche avec la volupté, ils repoussaient avec horreur cette doctrine comme digne des Sybarites plutôt que des philosophes.

Il faut qu'il y ait eu dans ces inculpations des Stoïciens une prévention bien violente, et un aveuglement volontaire : car, en lisant Epicure, il est impossible de tirer de sa doctrine les conséquences qu'en ont inférées ses antagonistes.

En effet, selon ce philosophe, la vertu ne doit être suivie que parce qu'elle est la plus douce des voluptés. Un véritable Epicurien sera tempérant parce que la tempérance est l'unique moyen de maintenir ses organes dans l'état sain et dans la disposition nécessaire, pour exercer facilement et agréablement leurs fonctions naturelles. Il sera modéré parce que la modération offre seule un asile contre les orages de la vie, un préservatif contre les passions turbulentes, et qu'elle nous conduit à la tranquillité sans laquelle il n'y a point de bonheur. Il sera humain, bon, sociable, généreux, parce que ces affections douces sont la source de tous les sentiments agréables, qui sont l'objet de ses désirs et de ses recherches. En un mot, Epicure est un sage qui con-

naissant la nature de l'homme et le genre de bonheur qui lui convient sème de fleurs le chemin de la vertu et transforme les devoirs en plaisirs.

Pourquoi, demande Sénèque (1), la vertu serait-elle inséparable de la volupté ? Je réponds que si elles étaient inalliables par leur nature, celui qui aurait su les unir aurait bien mérité de l'espèce humaine ; mais ne disputons pas sur le sens des mots. Il vous plaît de faire entrer dans votre idée confuse de volupté tout ce qu'il y a de bas, d'avilissant, l'oisiveté, la luxure, l'intempérance, la mollesse, et moi, tout au contraire, je n'y comprends que les sentiments purs, élevés de l'âme, qui se complaît dans la jouissance des plaisirs intellectuels analogues à sa nature. Mais, continuez-vous, nous voyons des choses agréables, et en même temps malhonnêtes, et d'autres parfaitement honnêtes qui sont accompagnées de douleur et d'amertume. Je nie qu'il puisse y avoir de plaisir (dans le sens que j'attache à ce mot) dans les actions malhonnêtes, car selon moi, il n'y a de volupté que dans le retour de l'âme sur elle-même, et dans le témoignage qu'elle se rend, de la conformité de ses actions, de ses pensées, de ses désirs avec sa nature. Quant à ces mouvements désordonnés qui nous entraînent hors de nous-même et nous précipitent dans le mal, jamais je n'ai dit que ce fût là des plaisirs à rechercher ; mais les peines, les douleurs physiques qui accompagnent trop souvent la vertu, bien loin qu'elles en altèrent la douceur, elles donnent plus d'éclat à son triomphe ; c'est une volupté réelle de les braver. Vous insistez en soutenant que la vertu doit être recherchée quand même elle ne serait la source

(1) *De Vita Beata*, passim.

d'aucun plaisir : c'est, dites-vous, la vertu par elle-même qui doit être l'objet de nos vœux et si le plaisir se rencontre avec elle, il n'en forme qu'un léger accessoire, de même que dans un champ où le laboureur recueille une moisson abondante, s'il se trouve parmi le grain quelques fleurs dont le parfum et l'éclat réjouissent le moissonneur, dira-t-on que ce soit pour les fleurs qu'il dépouille son champ ? Votre distinction mérite quelque examen. Si on ne recherche pas la vertu pour le plaisir qu'elle procure, veuillez donc me dire dans quel but ? C'est pour elle-même, dites-vous ? Mais quoi ! est ce pour le son du mot ? ou cela ne veut rien dire, ou cela signifie que la vertu a une amabilité propre qui la constitue : mais ce qui est aimable est ce qui occasionne dans l'âme une impression agréable ; et dans tous les objets de nos recherches, il y a un rapport senti de la convenance de cet objet à notre état, à nos dispositions, à notre nature, et c'est de ce rapport que dérive le plaisir de la possession. D'ailleurs nous sommes tellement constitués qu'il faut que nous sentions agréablement ou désagréablement. Nous désirons tous nécessairement la première manière d'être ; il n'y a de différence que dans la forme, et vous, Stoïciens, qui prétendez mépriser la douleur et le plaisir, vous éprouvez dans les privations, dans les travaux, une jouissance sans laquelle vous ne les supporteriez pas. Que diriez vous d'un homme qui soutiendrait que l'harmonie est agréable par elle-même, indépendamment du plaisir qu'elle procure ? Vous ririez de cette absurdité. Eh bien, la vertu selon vous, est-elle autre chose que l'harmonie des sentiments, des affections humaines et leur convergence vers une fin qui est la perfection ou le bonheur ? L'âme qui sent cette harmonie en elle-

même, ne jouit-elle pas de la manière la plus voluptueuse? Concluons donc que notre dispute n'est pas digne de philosophes de bonne foi, et que je n'ai pas eu tort en soutenant que *la volupté* est le *souverain bien*.

V

La perfection d'un être consiste dans l'usage qu'il peut faire de l'ensemble des facultés qui lui ont été données par la nature, pour atteindre le but qu'elle lui indique et parvenir au bonheur pour lequel elle l'a destiné. Le corps le plus exempt des principes de la maladie, et le plus apte à exécuter les divers mouvements qui lui sont propres, l'esprit le plus dégagé des principes d'erreurs et le mieux disposé pour découvrir et annoncer la vérité, l'âme la plus éloignée dans ses goûts des principes de trouble, de regret, d'inquiétude et la plus disposée à régler toutes ses volontés par des jugements clairs et certains qui aient pour objet un bonheur solide et constant : tels sont les principes constituants du bonheur et de la perfection d'un être mixte. Remarquez qu'il semble au premier coup d'œil que ce genre de bonheur ainsi déterminé n'offre pas des difficultés insurmontables dans son acquisition à l'être raisonnable qui le chercherait de bonne foi et avec un désir vif et sincère de se le procurer. Quelle est en effet la principale condition qu'il renferme? Il ne semble pas y en avoir d'autre qu'une constitution naturellement saine et une organisation commune sans être viciée. Il paraît qu'avec ces deux bienfait assez également dispensés par la nature, un homme raisonnable peut

1° quant au physique, avec une connaissance expérimentale de son tempérament et un usage analogue des choses que les médecins appellent non naturelles éloigner les principes de beaucoup de maladies et maintenir son corps dans cet état de santé qui facilite les mouvements animaux et donne aux facultés intellectuelles le libre exercice qu'elles peuvent comporter. 2° Quant à l'esprit, il n'est pas question, pour le but dont il s'agit, de ces effets extraordinaires, de ces élans sublimes qui entraînent des êtres privilégiés jusque dans les régions les plus cachées de la nature et leur fait parcourir l'immensité des cieux, des terres et des mers. Il s'agit seulement de cette dose de raison ou de bon sens qui dans l'usage ordinaire de la vie, écarte l'erreur, les préjugés grossiers, et donne à l'esprit la faculté de connaître la meilleure règle de conduite pour se procurer un bonheur solide et constant. 3° Pour l'âme, on ne demande pas non plus ici cet enthousiasme profond, ces mouvements énergiques, si rares dans notre siècle et dont les anciens nous offrent quelques exemples. Il s'agit seulement de mettre dans nos goûts cette sage économie qui laisse moins de prise aux passions tumultueuses, de nous garder de ces mouvements désordonnés, de ces excitations violentes qui après avoir imprimé de fortes secousses à la sensibilité, après l'avoir épuisée ou rendue calleuse par un usage immodéré des plaisirs, ne lui permettent plus de s'exercer sur les objets qui méritent vraiment l'affection de l'homme, coupent les racines de tous les sentiments honnêtes, et le laissent livré à l'ennui, au dégoût, à la misère et à l'amertume de toute une vie. Il semble donc d'après les définitions précédemment données de la perfection et du bonheur que parmi les hommes qui font usage

de leur raison, il devrait y en avoir beaucoup plus qui approchâssent de ces deux biens qui font l'objet de leurs désirs ; mais s'il faut dire ma pensée, je crois que cette acquisition qui semble dépendre de la volonté en est presque toujours indépendante.

Je tiens singulièrement, d'après ma propre expérience, à l'opinion de l'auteur de l'ouvrage intitulé *Idée de l'homme physique et moral*. Il me semble que nos dispositions *morales* et *intellectuelles* tiennent immédiatement et en premier ressort à cette disposition particulière du centre sensible (au diaphragme) ou, si on l'aime mieux, à telle modification du principe vital qui constitue toujours un état physique sur lequel la volonté n'agit que rarement et bien imparfaitement. Si chaque homme qui est accoutumé à s'étudier pouvait exprimer ce qu'il sent à cet égard, je suis convaincu qu'on aurait dans cette opinion l'équivalent d'une démonstration. En effet, je n'ai jamais de pensées, de désirs, de sentiments qui ne soient appropriés à un état physique que je sens et qui me donne ce que j'appelle *tel sentiment de mon existence*. Lorsqu'il règne par exemple un parfait équilibre dans mon système organique (quelle que soit la cause de cet équilibre) je sens dans tout mon être une certaine facilité de mouvement. L'activité, le courage, la confiance en moi-même sont la suite de cet état et l'accompagnent nécessairement ; jamais alors il ne se présente d'idées tristes ; tout rit, tout semble être au mieux ; s'il se présente des obstacles, l'imagination les lève ou le sentiment des forces ne les souffre pas. Voilà un état heureux ! la réflexion n'y fait rien ; mais cet état au contraire produit d'excellentes réflexions. Que cet équilibre se détruise, à la gaîté succède la tristesse, à la confiance la timidité, au

sentiment des forces la crainte, aux sentiments généreux la pusillanimité, à l'affabilité la rudesse et la misanthropie. N'attendez pas que la réflexion ou la raison vous donne quelques armes ; au contraire vos réflexions ne feront qu'empirer votre état, en vous offrant partout des sujets de tristesse et de crainte. C'est en vain que vous vous rappelleriez les maximes philosophiques ; vous pourriez bien rappeler les mots, les idées abstraites ; mais il n'est pas ici question d'idées ; un sentiment ne se détruit, ne se remplace que par un sentiment opposé, et pour qu'une idée devienne un sentiment, ou qu'elle fasse une impression sensible, il faut qu'elle soit analogue à la situation, l'état du moment, qu'elle s'y lie et s'y approprie. Je conclus de là qu'en fait de bonheur, l'essentiel dépend d'un sentiment de l'existence qui dépend lui-même d'un état physique determiné. Lorsqu'on possède cet état, il peut y avoir des moyens physiques et moraux pour le conserver plus ou moins et voilà en quoi la liberté et la volonté peuvent s'exercer mais je ne crois pas qu'il y ait aucun moyen pour se le donner, lorsqu'on ne l'a pas.

VI

Un être sensible dont les facultés égaleraient les désirs serait un être absolument heureux. En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur ? ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs, car s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive ; ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs

s'étendaient en plus grande proportion nous n'en deviendrions que plus misérables, mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté (Rousseau).

Cette maxime paraîtrait excellente, si nos désirs et nos facultés n'avaient pas une influence mutuelle et réciproque, mais l'expérience et le sentiment intime démontrent que plus les désirs sont vifs, plus les facultés s'augmentent, en sorte qu'un homme qui désire ardemment la possession d'un objet, s'il croit surtout que cet objet est nécessaire à son existence, sent naître en lui des facultés nouvelles et développe des moyens dont il ne serait pas susceptible. Un être sans désir serait un être sans puissance; et si pour acquérir beaucoup dans tous les genres, il faut beaucoup désirer, si les grandes facultés sont toujours la suite des grands désirs, il devient impossible de diminuer les uns sans diminuer aussi les autres. La mort de nos désirs serait donc aussi la mort de nos facultés (1). Une autre considération importante, c'est que les limites de nos facultés toujours mises en action par quelques désirs nous sont réellement inconnues. Quel est l'homme qui peut se dire à lui-même : j'irai jusque-là et non plus loin; qu'est-ce qui ignore combien les circonstances où nous nous trouvons, l'émulation, le désir de la gloire, les passions de tout genre nous entraînent et nous élèvent par nos efforts au-dessus de nous-mêmes? C'est précisément parce que nous ne savons pas jusqu'où nous pouvons aller que nous faisons tant de chemin. Si plusieurs découvertes que l'on a tentées avaient été d'abord jugées impossibles, comme elles le

(1) Helvetius (*De l'esprit*), 2e volume, Ch. V, VI, VII.

sont peut-être, combien de vérités trouvées sur la route de ces chemins auraient été ignorées? Pour mettre donc en égalité la puissance et la volonté, il faudrait connaître jusqu'où peut s'étendre la puissance, et c'est ce qu'on ne peut savoir avant de l'avoir exercée, c'est-à-dire avant d'avoir beaucoup désiré, beaucoup agi. Ainsi la saison des désirs se passe; on a avancé sans savoir jusqu'où on pouvait aller; la vieillesse arrive; les désirs s'affaiblissent et la puissance diminue; alors la nature plus savante que la raison met en équation ce que cette dernière n'avait pas su poser et les deux membres deviennent 0... Si donc nous n'avons d'autre voie pour parvenir au bonheur que la grande maxime de Rousseau, j'estime que nous sommes condamnés au malheur. J'aimerais mieux dire avec Condillac que le bonheur consiste dans une suite de désirs alternativement satisfaits et renaissants.

VII

Un des premiers principes qui s'offre à celui qui réfléchit sur la nature de l'homme et sur son existence, c'est qu'il faut que l'homme tende sans cesse vers quelque objet extérieur, que l'action, le désir ou l'occupation sont aussi nécessaires à la vie de son âme que les aliments à celle de son corps; en un mot, que cette *activité* qui tient à l'essence de l'âme, quel qu'en soit le principe, a besoin d'être remplie de quelque manière... De là, la nécessité des passions (1) qui entrent comme

(1) Helvetius (t. II), Ch. V.

un ingrédient indispensable de l'existence, qui bien dirigées conduisent l'homme à l'espèce de bonheur dont sa nature est susceptible... De là cette variété d'occupations, cette vie active et turbulente dont la société civile offre divers exemples et qui sert à la soutenir.

Les philosophes contemplatifs se sont bien moqués de ces occupations frivoles. « Pourquoi, disent-ils, se tant tracasser, s'agiter en tous sens? Vous vous plaignez de la brièveté de la vie, et jamais vous ne songez à vivre ; toujours entraîné hors de vous, vous n'existez pas pour vous. *Nemo se sibi vindicat. Alius in alium consumitur*, dit Sénèque. Tout son livre *De brevitate vitæ* est employé à tancer les hommes sur cet usage qu'ils font de leur activité, dans le cours d'une vie que leurs vains désirs raccourcissent, tandis que par une contradiction singulière, ils se plaignent de sa brièveté. Pascal qui voit la chose d'une autre manière tend à prouver de même la misère de l'homme par ce besoin continuel d'occupations ou d'amusements frivoles qui le distraient de lui-même et l'empêchent de songer à lui, de sorte que, selon lui, l'homme du monde le plus puissant, le plus heureux en apparence, si vous l'abandonnez à lui-même, si vous le privez de toute distraction, se trouvera tout malheureux et la contemplation de sa gloire, de sa puissance ne pourra lui suffire ni l'empêcher d'être misérable. « Quand je me suis mis, dit-il, à considérer les diverses agitations des hommes, les périls, les peines où ils s'exposent, les querelles, les passions, etc., j'ai souvent dit que tout le malheur des hommes vient de ne pouvoir se tenir tranquille dans une chambre ».

Si ces philosophes avaient réfléchi sans préjugé sur

la nature de l'homme, n'auraient-ils pas reconnu que cette activité lui avait été donnée sagement parce qu'elle était nécessaire à son état actuel, et au lieu de déclamer contre elle, n'auraient-ils pas mieux employé leur génie à trouver les moyens de la diriger, de la faire tourner au bonheur de la société puisqu'elle est nécessaire pour la maintenir. Il est de fait que l'homme n'a pas en lui-même ce qui est nécessaire pour le soutien de sa vie et le renouvellement de son activité. Il faut donc qu'il tende vers les choses nécessaires à ce double but. L'action tient donc à sa nature. De plus, il est de la nature d'un être successif et dont les divers moments de l'existence ne sont que différentes modifications, de ne pouvoir conserver ou rendre permanente aucune de ces modifications. De là, la variété des objets vers lesquels il faut tendre, et le sentiment de l'existence qui décroît à mesure que ces objets viennent à manquer. Tout l'art du bonheur ne consiste qu'à se procurer le meilleur sentiment possible de l'existence ; pour cela, nous avons besoin du secours des objets qui nous entourent, et la sagesse ne consiste pas à rompre les liens qui nous unissent à ces objets, mais à choisir ceux qui vont le mieux à la fin que nous devons nous proposer. Puisque ce n'est que dans une suite de modifications variées que consiste l'existence, et que le sentiment n'en est agréable qu'autant qu'elles sont poussées à un certain degré, c'est à l'expérience à nous éclairer sur celles que nous devons tâcher de nous procurer. Si nous la consultons, elle nous dira qu'il faut éviter soigneusement tout ce qui, excitant trop la sensibilité, nous fait éprouver instantanément un sentiment vif de l'existence, mais qui rend ensuite notre âme calleuse pour les modifications sim-

ples et habituelles ; qu'il faut tenir toujours notre âme rigoureusement dans cet état où elle puisse goûter les plaisirs les plus naturels ; de là tous les écarts de régime doivent être sévèrement proscrits. L'usage modéré des passions entrant comme une des *choses non naturelles* dans le soutien de la vie, doit contribuer à notre bonheur. La vie de l'âme est le sentiment, mais le sentiment modéré.

Si la plupart des hommes sont malheureux, c'est parce qu'ils se sont fait une idée chimérique, un fantôme de bonheur qui est inconciliable avec leur nature, de sorte que venant à comparer leur chimère avec la réalité, et trouvant celle-ci trop au-dessous de l'autre, ils se plaignent de leur sort et accusent la nature, tandis qu'ils ne devraient s'en prendre qu'à la folie de leurs prétentions. Si au milieu d'une vie languissante et fastidieuse, on a quelque éclair de ces plaisirs vifs et passagers, on rassemble par la pensée tous ces moments parsemés sur le fond de l'existence, on les rapproche, on en fait une chaîne continue, et c'est à une vie soi-disant heureuse de cette manière, que l'on aspire, mais ce genre de bonheur est évidemment impossible. Le plaisir ne peut jamais devenir un état. Il cesse d'être plaisir lorsqu'il est continu. Telle est la loi de notre organisation. Ainsi dans quelque supposition que l'on puisse se placer, il faut toujours s'attendre à bien des intervalles languissants... semblables aux liqueurs qui telles volatiles qu'elles soient contiennent beaucoup de flegme, le bonheur de l'homme est toujours bien mélangé. Il faudrait donc, au lieu de tendre à remplir sa vie de plaisirs, songer à la manière dont on pourrait s'y prendre pour s'en passer, ou bien s'y livrer de telle sorte que l'absence de ces sensations

vives ne nous tourmente pas ; c'est à ce problème que doit s'attacher tout homme raisonnable, qui ne veut pas être constamment dupe de ses illusions.

Si une suite d'observations et d'expériences avait pu découvrir le siège physique des sentiments, si le physiologiste avait trouvé le centre de toutes les émotions sensibles, déterminé l'effet qui réside dans ce centre de tous les divers genres d'émotions, distingué celles qui, agissant de la manière la plus favorable, mettent cet organe central dans la meilleure disposition, de celles qui exerçant sur lui une action immodérée, en troublent l'économie. Si donc ils avaient prouvé par une expérience à la portée de tous les observateurs eux-mêmes, que les variations dans le sentiment de l'existence sont relatives à la disposition du centre sensible, dans ce cas, on pourrait faire une échelle des objets de nos désirs et de nos besoins, correspondant aux états résultant de l'organe principal ; on saurait quelles sont les impressions qu'il faut fuir, celles qu'il faut rechercher pour parvenir au meilleur sentiment possible de l'existence... Les sensations vives deviendraient alors pour les hommes si ardents à les poursuivre ce qu'est un poison, dont le goût serait agréable. Le bonheur, mis ainsi en perspective et contemplé non dans des théories abstraites, mais dans un ordre sensible, dans sa vraie origine, serait pour les hommes un phare lumineux, un point déterminé vers lequel il leur serait libre de tendre, de diriger leurs efforts qui ne seraient plus inutiles. Une expérience éclairée, confirmée chaque jour, chaque instant de la vie, formerait un fond de principes, dépendant plus du sentiment que de la réflexion : et ce serait là ce qui établirait la supériorité de cette théorie, car on voit bien que

jamais les maximes abstraites ne pourront balancer les motifs sensibles des actions humaines. Il faut nécessairement opposer aux objets qui nous entraînent un contrepoids du même genre, idées sensibles à idées sensibles. On agit le plus souvent avant de réfléchir; il faut que l'habitude ou l'expérience journalière nous ait si bien inculqué les règles de conduite que leur rappel soit devenu un instinct privé de réflexion. Si la théorie (1) dont on vient de parler était prouvée, on pourrait alors donner une définition du bonheur qui mettrait d'accord sur ce point important tous les hommes, dont le but est le même, mais dont les moyens sont si opposés. Un homme heureux, dirait-on, est celui qui a en sa possession ou à sa portée les causes physiques et morales qui peuvent favoriser son existence, les dispositions qui sont nécessaires à leurs effets et les moyens d'écarter ce qui pourrait lui ravir ces causes ou troubler ces dispositions. On verrait dans cette définition le rapport qui existe entre un homme heureux et un homme qui jouit d'une santé parfaite; car l'état de santé est celui où toutes les fonctions du corps, soit naturelles, soit animales, s'accomplissent facilement, tant par l'heureuse disposition des organes que par l'usage bien réglé des causes qui renouvellent et déterminent leur action. Ces causes, comme celles du bonheur, se réduisent à la subsistance, dont on sait user au juste emploi de notre activité, et à des moyens de sûreté qui préviennent les maux qui nous menacent.

(1) Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*.

VIII

1. Les lois naturelles sont les résultats des rapports que l'homme soutient avec les différents êtres. J'entends par rapports ces déterminations en vertu desquelles différents êtres concourent au même but, à la même fin.

2. L'homme ne connaît les rapports qu'en étudiant sa nature, celle des êtres qui l'environnent et les liaisons réciproques qui existent entre lui et ces êtres.

3. Le bonheur pour tout être intelligent ne peut être que dans la *conscience* de la conformité de ses actions avec ces rapports et c'est cette conformité qui constitue l'agent moral. Il est impossible d'être heureux dans le monde lorsqu'on en viole les lois.

4. La connaissance des lois est donc l'occupation seule digne de l'homme, et mieux il les connaît, plus il a de moyens pour être heureux.

5. Le droit naturel est le système général des rapports que l'homme soutient avec tous les êtres; comme être sentant, il est lié avec les animaux, comme être organisé, avec les plantes, comme être raisonnable et sensible, avec ses semblables. De ces divers rapports résulte la chaîne de ses devoirs. Comme il fait partie d'un ordre de choses préétabli, dont la fin est le plus grand bonheur possible des êtres qui le composent, il modèlera ses actions sur cet ordre, et portera une scrupuleuse attention à ne pas le troubler. Toutes ses actions seront ainsi déterminées, elles seront toutes réfléchies et tendront vers le bonheur d'un atome vivant comme vers celui de ses semblables. Plus un

homme sera parfait, moins il entrera d'*indétermination* dans sa conduite ; il n'usera pas en despote de l'empire que la nature lui a accordé sur les animaux et regardera comme un trait de barbarie leurs souffrances inutiles ; il arrosera avec complaisance la plante qui le nourrit ou qui orne son jardin. Qui sait si elle ne jouit pas à sa manière des douceurs de l'existence. Si le droit naturel lie l'homme aux moindres substances, quelle foule de rapports n'établit-il point entre lui et son auteur !...

L'homme est le seul être appelé à la connaissance de ses rapports ; cependant il est le seul qui en viole les résultats. Les animaux en société travaillent sur le même plan. Jetons les yeux sur une république d'abeilles ou de castors, quel accord dans l'emploi des moyens, quelle convergence vers la fin ! Si l'homme est destiné à vivre en société, pourquoi n'a-t-il pas reçu les qualités analogues à l'état social ? pourquoi ses affections tendent-elles toujours à se concentrer ? Il ne peut être heureux qu'en se coordonnant avec le tout, cependant son intérêt particulier l'isole sans cesse ; il ne peut vivre heureux qu'en suivant ses lois ; cependant il ne les connaît qu'avec l'étude et lors même qu'il les connaît, ses passions les lui font éluder ; son bonheur est proportionné aux progrès de ses facultés ; ces progrès sont proportionnés aux progrès de l'ordre social et ce dernier progrès entraîne inévitablement à sa suite l'abus des facultés, le désordre moral, le malheur. Combinez le désir du bonheur, la fin où l'être intelligent est appelé par la nature, avec les difficultés presque insurmontables qui lui sont opposées et vous aurez un des problèmes les plus insolubles que l'esprit humain puisse chercher.

Ce n'est pas tant la connaissance abstraite ou réfléchie de nos rapports que le sentiment même de ces rapports, qui détermine notre conduite ou notre caractère moral. La connaissance peut bien nous diriger dans nos pensées, mais le sentiment dirige seul nos actions. Les rapports généraux des êtres envisagés par leurs qualités communes, par leur tendance vers une même fin sont immuables et d'une vérité éternelle comme l'essence même des êtres que l'on considère ; mais le sentiment que chaque être a de ses rapports est indépendant de toute règle et ne peut pas plus être soumis au calcul que les modes mêmes de la sensibilité. Je m'explique... A chaque variation dans les modes de la sensibilité répond une variation proportionnelle dans le sentiment de l'existence et le sentiment de l'existence détermine celui des rapports ou pour mieux dire, il n'en est pas différent. Ainsi un homme fort ne sent pas ses rapports de la même manière qu'un homme faible et le tempérament ne peut changer sans que ce changement n'entraîne une manière différente de se considérer à l'égard des êtres environnants. Tel est, ce me semble, le principal nœud qui unit le physique au moral. Telle est la cause qui empêche de fixer les idées sur cette malheureuse nature humaine. Le Sauvage du Canada éprouve un sentiment de son existence bien différent de celui du Sauvage d'Amérique. L'un est timide, l'autre est intrépide. Lors donc que Montesquieu établit le sentiment de la faiblesse et l'amour de la paix comme une loi naturelle, il généralise ce qui est particulier, il donne pour constante la chose du monde la plus variable.

IX

La morale doit avoir pour but de fournir à la volonté des motifs assez puissants pour la diriger constamment vers le vrai bien. La volonté ne peut se déterminer que sur des motifs... ces motifs sont toujours des idées sensibles, ces idées sensibles tiennent à des fibres du cerveau, représentatrices des objets et qui ont été ébranlées par eux. L'éducation par le choix qu'elle a fait de ces objets et par les liaisons d'idées qu'elle a établies en plaçant l'individu dans certaines circonstances qui pussent associer dans son esprit les idées qu'elle veut lui inculquer, peut donner une telle pente au caractère et former de telles habitudes que la conduite et les actions aient toujours un but moral. Remarquez que les idées qui déterminent la volonté, et ensuite l'action ne doivent pas seulement tenir au mouvement des fibres du cerveau (1), mais il faut de plus qu'elles réagissent sur le centre du système sensible. Voilà pourquoi les principes abstraits ont si peu d'influence sur nos actions, et comment les passions et surtout celle de la volupté nous impriment des mouvements si énergiques. De là la nécessité d'une religion, l'utilité des peines et des récompenses décernées par les lois. L'idée de Dieu ne sert de fondement de la morale que parce qu'elle est une idée sensible : dès qu'elle devient l'objet de la spéculation, elle exerce l'entendement sans déterminer la volonté.

L'objet d'une passion n'aurait pas une si grande

(1) Bonnet.

force, s'il agissait seul, mais il est enchaîné à une foule d'autres objets dont il réveille les idées, et c'est du rappel de ces idées associées qu'il tire sa principale force. Ce n'est pas seulement le plaisir de considérer son or qui détermine l'avare à tendre avec tant d'ardeur à en amasser... mais toutes les idées qu'il a liées avec la possession de ce signe, tous les agréments, toutes les commodités de la vie qu'il représente, ne manquent pas de se réveiller dans son esprit, à la vue de ce métal ; il jouit en imagination, et l'idée de sa puissance le flatte plus que s'il l'exerçait réellement. Ajoutez à cela que les hommes qui sentent toujours leur dépendance ont besoin pour être heureux d'être pleinement rassurés sur tous les moyens soit réels, soit factices de soutenir leur existence et d'exercer leur activité. Il résulte de l'idée de sa sûreté un sentiment de l'existence, qui tient souvent lieu de tous les plaisirs. Je comparerai volontiers en cela le Stoïcien à l'avare. En effet, un philosophe, qui se flatte d'avoir apprécié tous les objets à leur juste valeur, et qui, par des réflexions, des méditations profondes sur la frivolité, le néant des choses humaines, croit avoir rendu son âme calleuse à toutes les privations, à tous les coups de la fortune, un tel homme, dis-je, doit se croire indépendant. Il se voit à l'abri de tous les troubles de la vie, et de la haute région à laquelle il est parvenu, il contemple avec une compassion mêlée de plaisir, tous ces esclaves à chaînes dorées, qui chérissent leurs liens et trouvent leurs délices à s'en enlacer. Je ne doute pas que ce sentiment de puissance ne fasse tout le charme de la philosophie stoïque et ne procure des dédommagements bien au-dessus des jouissances que ses sectateurs s'interdisent. Au surplus, des physiologistes prétendent que cet état

de sécurité, cette confiance en soi-même, ce grand sentiment de l'existence, peut être donné par un certain état du centre sensible ou du diaphragme, et ils ont cru qu'un usage modéré des plaisirs parvenait aussi bien à nous procurer cet état par un effet purement physique que les préceptes de l'austère philosophie par des effets moraux. Si cela est, tenons-nous en aux systèmes de physique.

X

Si l'homme pouvait saisir à la fois toute la chaîne de pensées et d'actions qui remplit son existence, il connaîtrait, il apprécierait l'influence que chacune a sur celle qui la suit. Il saurait qu'il n'y a rien d'indifférent dans cette série, et que l'idée la plus indifférente en apparence a les conséquences souvent les plus importantes ; mais combien le sort de l'humanité n'est-il pas déplorable ! Nous pensons, nous agissons, sans savoir comment, ni pour quelle fin, nous ne connaissons les suites de rien qu'après coup : c'est même beaucoup si une expérience tardive nous montrant nos fautes, nos erreurs, dans le passé, peut nous préserver des mêmes erreurs à l'avenir. Combien d'hommes qui, vivant sans penser avancent dans la vie sans faire aucun pas dans la sagese ! Ils recommencent toujours à vivre, mais l'homme même le plus réfléchi dispose rarement de la chaîne de ses pensées ; l'une entraîne l'autre ; les liaisons les plus bizarres se forment dans son cerveau malgré lui ; sa raison n'est pas réduite, mais tout son emploi se réduit à gémir sur la folie sans qu'elle puisse ni la prévenir ni la réfréner.

XI

Tous les plaisirs sont du même genre, tant qu'on ne considère que l'état présent. Celui qui naît de l'action la plus brutale ne cède point à celui qui se trouve dans la vertu la plus épurée.

MAUPERTUIS.

Suivant cet auteur, il ne peut y avoir de plaisir purement corporel. Le corps ne sent point. Tous les plaisirs ne sont donc que différentes modifications de l'âme. Cela peut être vrai en principe général. Cependant je demanderai pourquoi s'il n'y a pas une différence essentielle entre la nature des plaisirs sensuels et intellectuels, pourquoi, dis-je, l'âme rapporte-t-elle aux sens mêmes les sensations qui lui viennent d'eux, tandis qu'elle ne rapporte qu'à elle-même toutes les perceptions de plaisir ou de joie intellectuelle ? J'observe encore que le plaisir ou la douleur qui proviennent des sens laissent l'âme dans une situation telle qu'en faisant quelque retour sur elle-même, elle se sépare en quelque sorte de ces modifications ; au lieu que lorsque ces modifications lui viennent d'elle et sont purement intérieures, elle ne s'en sépare pas, elle ne voit qu'elle, elle n'existe, ne se sent que par cette seule modification. De la douleur qui vient du corps, il reste toujours à l'âme le désir et l'espoir de se délivrer ; dans les états de tristesse profonde et intérieure, les peines sont souvent chères, l'âme s'y complaît et il lui semble qu'elle ne pourra jamais être autrement, et il y a une foule de choses à dire là-dessus.

Il y a la même différence à cet égard entre le sentiment et la volonté, qui, dit-on, appartiennent à la même substance. Cependant l'âme attribuera la douleur aux pieds, par exemple, mais elle ne leur attribuera pas la volonté de marcher. Pourquoi cela ? si c'est elle-même qui sent et qui veut ; on n'admet en nous qu'un principe, mais si on réfléchissait, on serait tenté d'en admettre deux, et si on pensait encore davantage, il faudrait peut-être en admettre plusieurs.

Toutes les sensations que l'âme reçoit des objets extérieurs ne sont agréables qu'autant qu'elles sont successives (1) ; les mêmes sensations ou le même degré d'une sensation deviennent bientôt insipides et celle qui avait flatté le plus agréablement finit par être insupportable, si elle est trop longtemps continuée. Il n'en est pas de même des perceptions que l'âme semble tirer d'elle-même. Il en est auxquelles elle se complaît, de telle sorte qu'elle cherche à les fixer ; elle en est remplie, elle ne désire point de succession, et je verrais en cela une preuve sentimentale de la nature d'un principe supérieur qui est en nous comme aussi du genre de bonheur auquel est destinée cette substance, bonheur qui ne doit point dépendre des objets extérieurs ; il est vrai (et c'est ce qui devient humiliant) que nous ne pouvons pas savoir si ces perceptions intérieures, ces grands sentiments de l'existence, où nous nous mirons en nous-mêmes avec volupté, ne tiennent point à un certain état de la nature.

(1) Bonnet, chap. XVII.

XII

« L'anxiété naît de l'ignorance des causes ; de l'anxiété, la crainte des puissances ; de la crainte des puissances, la religion ».

HOBBES.

L'homme est entouré d'êtres à l'influence desquels il est subordonné. Il semble donc que mieux il connaîtra ces différents êtres, mieux il appréciera le degré d'influence de chacun, mieux aussi il parviendra soit à se garantir des effets qui pourraient lui nuire, soit à diriger vers son plus grand avantage ceux qu'il peut connaître ou prévoir. Telle doit être l'utilité des connaissances. Cependant qu'il est rare de voir cette application de la théorie à la pratique ! Lorsqu'on étudie la théorie d'une science, on fait entrer dans son esprit une suite d'idées abstraites, mais ce ne sont pas des idées abstraites qui nous déterminent dans nos actions. Toutes les fois qu'une idée sensible s'y trouve en opposition, il est presque assuré qu'elle entraînera de son côté. Aussi la morale doit-elle être en sentiments.... L'homme qui connaît le mieux l'utilité de la tempérance sera très intempérant, si ses sucs gastriques ont beaucoup d'activité, si la sensibilité de l'estomac n'est pas en proportion avec la force et qu'il se trouve entouré de mets excitants... Celui qui connaît le mieux en théorie les diverses prises que l'homme a sur ses semblables sera celui qui les emploiera le plus mal, s'il ne sait pas se posséder, si par une suite de ses habitudes, il fait trop de cas de l'opinion ; si lorsqu'il

faudra remuer les passions, il reste froid malgré lui. Remarquez qu'en général, les hommes d'un grand génie ont peu d'ascendant sur les sociétés où ils vivent, à moins que leur réputation n'ait disposé à les regarder comme des oracles.

« La diversité des esprits naît de la diversité des passions et la diversité des passions naît de la diversité des tempéraments, des humeurs, des habitudes, des circonstances, des éducations ». HOBBES.

Helvétius (1) a bien vu que la différence des esprits suivait celle des passions... mais il n'a vu d'autres causes de cette dernière que l'éducation... donnant tout aux causes morales, il a tout refusé à l'organisation. Chose assez singulière pour un homme soupçonné de matérialisme ! Cependant s'il avait approfondi tant soit peu et avec la sagacité dont il était capable, le mécanisme des idées ou des sensations, il aurait vu sans doute qu'il faut passer par le physique pour arriver au moral. L'état original des fibres sensibles, leur tempérament, leur disposition à se lier, à garder les déterminations qu'elles ont reçues des objets ; voilà par où il faut débuter..., viennent ensuite les circonstances qui déterminent l'espèce des objets qui ont agi sur ces fibres.

Les psychologistes nous parlent de liaison, de production, de reproduction d'idées... toute leur science, à cet égard, se borne à développer ce que chacun peut découvrir en lui-même, s'il voulait ou s'il pouvait suivre la série des mouvements intérieurs dont il a conscience. C'est beaucoup, sans doute, d'avoir une physique expérimentale de l'âme ; sans cela, aussi ignorants

(1) Helvetius, tome II, p. 243.

que M. Jourdain qui fait de la prose sans le savoir, nous pensons, sans savoir comment, et l'âme vit sans connaître sa vie. *Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.* Mais bornés à la connaissance expérimentale des effets, tous sont muets sur les causes. Nous connaissons grossièrement le produit des forces, mais la nature, la manière d'agir même de ces forces sont couvertes d'un voile... C'est en vain que les plus fameux physiologistes ont disséqué des cerveaux, ont voulu remonter à l'origine des nerfs, suivre leurs diverses ramifications. Leur vue, aidée des meilleurs instruments, n'a rien pu découvrir; on croyait que les nerfs allaient rayonner dans un point du cerveau, où l'on plaçait le siège de l'âme. Un habile observateur italien, M. Malacarus, s'est assuré par de nombreuses observations, qu'il n'en était rien et que les nerfs loin de concourir allaient en divergeant dans l'intérieur du cerveau. Il faut désespérer sans doute de pénétrer dans cette mécanique admirable des fibres sensibles; mais quel qu'il soit, quelque suppositions que l'on admette à cet égard, il paraît démontré que toutes nos facultés intellectuelles ont un siège physique. Les variations que chacun découvre en lui-même, dans différents temps, sont certainement proportionnelles à des changements dans l'état physique des organes intérieurs. Les songes et les fantômes reproduits dans la fièvre font bien voir que des mouvements intestins peuvent produire des idées sans la participation de l'âme. Pourquoi n'en serait-il pas de même dans plusieurs circonstances où nous sommes tentés d'en juger autrement ? Pourquoi n'y aurait-il pas des cerveaux tellement constitués qu'ils sont habituellement dans un état fiévreux, et qui, exposés à des mouvements intestins et irréguliers, produisent presque toujours

des fantômes sans suite, sans liaison, dont l'âme n'est que spectatrice ? Qui nous assure que les cas où nous croyons être les auteurs de nos idées ne sont pas ceux où les fibres du cerveau, étant moins agitées, s'ébranlent plus harmoniquement et dans l'ordre selon lequel les objets ont agi primitivement, de sorte que la succession réglée des fantômes, la conscience que l'âme éprouve de l'impression distincte de chacun, l'enchaînement qu'elle aperçoit entre eux, lui persuadent que c'est elle qui les produit ; quand elle agirait, elle ne ferait pas mieux. Un génie supérieur qui lirait dans les fibres intellectuelles, verrait dans leur arrangement toute la série des connaissances des grands hommes. Quelle belle encyclopédie vivante, quel bel arrangement que celui des fibres du cerveau d'un Newton, d'un Euler, d'un Leibnitz ! Quelle délicatesse exquise, quelle mobilité surprenante, quelle variété dans le jeu de celles d'un Voltaire ! Si un tel génie avait suivi la formation successive des anneaux de cette chaîne de perceptions, il saurait comment les premiers mouvements ont déterminé tous les autres, comment les besoins et les circonstances, d'où ces besoins dépendent, ont fait lier un certain nombre d'idées fondamentales, qui tiennent à des faisceaux de fibres correspondantes et qui ont entre elles un lien physique, comment d'autres faisceaux s'en formant successivement et se liant aux premiers, il en résulte enfin une chaîne d'idées dont la trace se retrouvera, idées harmoniques, rangées avec ordre, lorsque l'éducation les a placées dans l'ordre qu'elles devraient avoir conformément aux objets exis-

(1) Ce passage est conforme aux idées de Bonnet, il semble inspiré par elles.

tants, fantômes incohérents, bizarre assemblage, lorsque le hasard seul joint à un certain tempérament déréglé, une mobilité vicieuse, un défaut de stabilité, de coherence dans les fibres, a établi une liaison entre les idées les plus disparates, en sorte qu'elles se soient unies dans l'objet uniquement parce qu'elles s'étaient offertes en même temps ou que les objets qu'elles représentent ont agi à la fois. C'est ainsi qu'en suivant tous les détours de ce labyrinthe, en observant ces ressorts délicats, lorsqu'ils sont en mouvement, ce génie supérieur que je suppose pourrait découvrir les rapports inconcevables qui existent entre les mouvements des fibres et les perceptions qui leur sont attachées. Il pourrait nous dire si la reproduction des perceptions ou des idées est dûe à l'âme comme cause active ou bien si cette âme est simplement spectatrice de ces idées.

XIII

Indépendamment de l'instinct général qui caractérise les diverses espèces, il y a encore pour chaque individu de ces espèces un instinct propre et particulier qui le distingue des autres ; cela se voit assez dans les animaux ; mais quoiqu'on ne connaisse pas l'instinct général de l'espèce humaine, qu'on ne puisse même savoir au juste, s'il y en a un de déterminé, on peut cependant observer les divers instincts qui dirigent chacun de ces individus souvent à leur insu, et sans qu'ils s'en doutent. Cet instinct particulier n'est pas constant, mais il varie comme leur tempérament ; c'est lui qui détermine les divers sentiments que chaque homme

a de ses rapports dans le courant de la vie, et qui l'entraînent vers les objets qui sont les plus analogues au sentiment actuel de ces rapports. Souvent il est contraire à la raison, parce qu'il n'est guidé que par le sentiment actuel et momentané et que cherchant facilement ce qui lui est propre pour l'instant, il peut entraîner dans des suites fâcheuses, pour l'avenir. C'est notre instinct qui tantôt nous demande du repos, tantôt du mouvement, quelquefois des plaisirs turbulents, d'autres fois des plaisirs tranquilles. On appelle souvent hommes raisonnables, ceux dont l'instinct tend à la modération ; ils sont heureux, mais sans mérite. Si on réfléchissait bien, on trouverait peut-être que chaque partie de nous-même a son instinct, son appétit particulier, et qu'il n'y a de commun dans tous ces départements sensibles et séparés, que le moi simple et inconcevable qui s'attribue en seul tous ces sentiments, ces appétits hétérogènes.

XIV

INFLUENCE DES CLIMATS

L'influence des climats, soutenue et mise dans tout son jour par M. de Montesquieu a été niée par plusieurs philosophes, entre autres par Helvétius et Hume. Quelque spécieuses que soient les raisons apportées par ce dernier, surtout dans le chapitre du caractère des nations (Essais moraux), il me semble que faute d'avoir fait certaines distinctions nécessaires (distinctions que je ne sache pas avoir été non plus

établies par ceux qui ont soutenu la même opinion), sa dissertation ne remplit pas l'effet que l'auteur voulait lui donner, et quoique fondée sur des faits dont plusieurs sont incontestables, elle ne détruit pas le principe combattu.

Ceux qui ont adopté l'influence des causes physiques sur les caractères des nations n'ont pas nié l'influence des causes morales, ils n'ont pas regardé les premières comme ayant une inflexibilité telle que les institutions, les gouvernements ne puissent les altérer ou les modifier ; au contraire des adversaires de cette opinion, qui en rejetant l'influence physique, ont tout donné absolument aux causes morales. Ce ton dogmatique et affirmatif dans une question pour le moins douteuse, m'engagerait à me méfier de leur système, fût-il établi sur des preuves aussi solides que celles dont ils se servent, sont à mes yeux peu probantes.

Puisque nous avançons d'abord que les causes physiques ne sont pas les seules agissant sur les peuples et que nous admettons les causes morales comme pouvant avoir un effet qui contrarie plus ou moins l'influence des premières, ce sera mal combattre notre principe que de nous citer les changements opérés sur le caractère d'un peuple quoiqu'il n'ait pas changé de climat ou qu'il soit soumis à des circonstances physiques égales réellement ou en apparence ; car il peut être arrivé dans le gouvernement de ce peuple des révolutions, ou enfin il peut avoir éprouvé telle altération quelconque dans ses institutions, ses habitudes, sa manière de vivre qui ont changé ou plutôt masqué sa constitution originale sans qu'on puisse en arguer la nullité d'action physique sur son caractère primitif. D'où il paraît que les antagonistes absolus des causes

physiques tirent une conclusion précipitée du genre de faits sur lesquels ils basent leur opinion, et que leurs adversaires sont toujours en droit de leur demander, si, abstraction faite de ces causes morales accidentelles, le caractère de telle nation, qui a subi leur influence, n'eût pas resté tel que le climat ou les causes physiques l'avaient formé primitivement ; et dans le cas où ils ne puissent prouver la négative par aucune bonne raison, nous tirerons la conséquence juste que les faits qu'ils nous ont apportés en preuve de leur système, ne prouvent pas la nullité des causes qu'ils rejettent, mais que plutôt ils nous font voir que ces causes peuvent souvent être altérées ou modifiées par des influences morales, ce que nous ne leur disputons pas. Je ne connais pas de faits cités par Hume ou par Helvétius auxquels on ne puisse appliquer ce raisonnement. On cite par exemple la différence énorme qu'il y a entre les Romains anciens et modernes ; cependant, dit-on, les circonstances physiques n'ont pas changé. Un partisan exclusif des dernières causes, aussi extrême dans ses opinions que ceux de l'influence morale, nierait peut-être cette identité physique et tâcherait d'embarrasser ses adversaires en leur demandant la preuve qu'ils ont, que l'air, le sol, etc., sont toujours les mêmes ; mais sans s'arrêter à ces discussions oiseuses, ne peut-on pas dire avec fondement que les Romains d'autrefois étaient dans un état forcé, que la nécessité de conquérir autour d'eux, leur pauvreté, le besoin les firent d'abord lutter contre l'inertie et la mollesse attachées au climat (je suppose même ici que les brigands conduits par Romulus fussent originaires de l'Italie, ce que j'ignore) ; mais le besoin cessant ou les causes morales qui les avaient transformés en conquérants cessant d'agir, ils

sont devenus tels que le climat ou le physique les forcent d'être. Ainsi les institutions sont à la nature humaine, au moral, ce qu'au physique l'activité qui règne dans l'univers est aux éléments. Ceux-ci, comme l'air et le feu, ne sont dans les composés dont ils font parties intégrantes que dans un état de condensation et de gène dont ils tendent sans cesse à sortir pour recouvrer la rareté qui est dans leur essence ; de même les peuples déterminés par leur constitution organique qu'ils tiennent du climat à être courageux ou pusillanimes, esclaves ou libres, peuvent bien être transformés par la législation ou des circonstances accidentelles, mais entraînés hors de leur sphère d'activité, ils gravitent sans cesse vers leur état originel jusqu'à ce qu'ils y retombent infailliblement, lorsque la cause qui les en tira a cessé d'agir.

Si le caractère des peuples peut être raisonnablement considéré, comme étant en raison composée de leur constitution physique qui dépend du climat et des habitudes qu'ils tiennent de leurs institutions, des exemples reçus, des circonstances où ils se trouvent placés, etc., ce serait un travail bien digne d'un philosophe d'examiner ou de distinguer ce qui appartient à ces diverses causes afin de ne pas attribuer à l'une ce qui appartient à l'autre... Ainsi le caractère des peuples comme celui des individus dont il se compose pouvant être examiné sous plusieurs rapports, ou bien étant composé de diverses parties, il faudrait analyser ce composé comme les chimistes analysent les corps mixtes qu'ils veulent connaître. Alors peut-être on verrait que les causes morales qui agissent sur telle partie du caractère transforment telles affections primitives ou en créent de nouvelles, laissent telle autre partie

dans l'état que la physique l'a constituée... on pourrait ainsi distinguer la forme du fond et séparer l'homme de son masque. C'est ainsi qu'on trouverait souvent qu'un peuple policé en apparence et dont le caractère primordial se trouve déguisé sous des dehors illusoires, n'est peut-être pas réellement aussi changé qu'on le pense. En effet, le luxe, les arts, les sciences donnent bien un coloris séduisant à l'esprit : l'habitude de vivre en société, où l'on s'étudie à se présenter sous des apparences gracieuses, peut polir les manières, donner de l'élégance aux mœurs, mais le cœur n'a pas changé pour cela et l'homme est tout dans le cœur. Il faudrait donc séparer l'écorce pour voir le dedans avant de prononcer que le caractère d'un peuple est changé. Sans pousser davantage des distinctions que je sens mieux que je ne suis en état de les établir, j'observerai que ce qui tient du tempérament comme la disposition à la gaîté ou à la tristesse, la force ou la faiblesse des passions, l'activité ou l'inertie, ne me paraissent pas pouvoir échapper à l'influence du physique, quoique ces diverses affections puissent souvent être modifiées ou masquées plus ou moins par des causes morales. Les voyageurs ont trouvé dans les îles du Sud des peuplades très rapprochées de l'état de nature : ils ont observé parmi quelques unes beaucoup de douceur, d'affabilité : je pense que le climat inspirait ces affections douces et en était l'unique cause. On aurait eu sans doute autant de peine à donner à ces peuples un caractère guerrier qu'à inspirer aux habitants du Nord cette aménité de caractère. Mais quand on parviendrait par des causes morales à produire ces métamorphoses serait-ce une preuve de la nullité d'influence primitive des causes physiques ?

« *naturam expellas, furca tamen usque recurret* ».

Pour que le physique n'exerçât aucune puissance sur le caractère général des individus qui composent une nation, il faudrait supposer, ce me semble, que les objets extérieurs agissent sur l'âme sans l'intermédiaire des sens. Si cette supposition n'est pas soutenable, il faudra bien convenir par force que l'action des objets qui nous environnent est proportionnée à la texture des fibres de nos sens matériels, ou en un mot à notre organisation physique. Cela étant, comment nier que toutes les causes, qui peuvent altérer l'organisation ou la modifier d'une manière quelconque, changent dans le même rapport la manière de sentir et par conséquent impriment au caractère une forme différente? Je ne sais si je me trompe, mais j'attribue une telle puissance au physique de l'homme que je pense que les causes morales n'agissent sur lui qu'en tant qu'elles altèrent sa constitution physique. Selon moi, on ne peut compter sur la permanence des sentiments ou des habitudes morales d'un individu qu'autant que ces habitudes morales ont changé son tempérament. Remarquez qu'il y a une action et une réaction du physique sur le moral ou de l'état de nos âmes sur nos corps et réciproquement, qu'un sentiment habituel de crainte ou de joie influe puissamment sur l'état des organes sensibles, comme l'état de ces organes dispose lui-même à la joie ou à la tristesse.

Ainsi, je suppose qu'un homme doué d'un tempérament sanguin soit peu propre à cet état de réflexion ou d'attention nécessaire pour faire des progrès dans les sciences. Si cet homme forcé à s'appliquer fait de grands efforts pour dompter la nature, il pourra parvenir à se rendre propre aux sciences ; mais comment y parvien-

dra-t-il ? ce ne sera qu'en altérant par sa manière de vivre son tempérament originel et en se mettant dans la même situation physique où est tel homme qui, par un tempérament bilieux, je suppose, est naturellement disposé à la réflexion. Notez que cet homme qui a ainsi violenté la nature éprouvera des retours fréquents aux distractions, pour peu qu'il abandonne son cabinet pour vivre dans le monde, et ce ne sera qu'après avoir totalement transformé son tempérament, si cela est possible, qu'il deviendra habituellement réfléchi, attentif ou studieux.

Ce que je dis des individus peut également s'appliquer à un peuple. Si le climat dispose aux affections douces et paisibles, ou imprime aux caractères cette énergie mâle qui tient à la confiance en soi-même, il pourra se faire qu'une nation que je suppose ainsi disposée, tombant sous le joug d'un tyran, éprouve dans son caractère primitif des altérations telles qu'elle paraisse totalement changée. Si l'habitude de la crainte ou une vue continuelle des supplices et des tortures agit assez longtemps sur elle pour produire des impressions profondes, la constitution des individus en sera totalement changée, le physique s'altérera et ce ne sera que lorsqu'il le sera totalement que ce peuple sera transformé sans retour ; les pères transmettront à leurs enfants ces impressions physiques et peut-être plusieurs générations resteront atteintes de ces malheureuses dispositions quoique la cause même ait cessé d'agir. Cependant le climat reprendra tôt ou tard son empire et revivifiera les esprits, si leur nature primitive était bonne ou les plongera dans la dépravation, si les causes physiques sont naturellement vicieuses.

III

SUR LA LIBERTE

I

PORTRAIT DU SAGE

La modération et la constance tiennent l'âme du sage dans la tranquillité. Jamais la crainte ne brise son cœur, jamais des désirs insensés ne le transportent. Jamais l'impatience ou l'ennui ne le flétrissent. Jamai la joie futile et immodérée ne l'entraîne hors de lui. Il est heureux, car les choses humaines n'ont pour lui ni cette pointe douloureuse qui perce l'âme, ni cet attrait séducteur qui l'enivre. En effet, qu'y a-t-il de grand sur la terre, pour celui qui connaît l'immensité de l'univers et qui fixe ses yeux sur l'éternité ? Qu'y a-t-il d'important dans tout ce qui excite les vaines affections des hommes, dans cette vie éphémère, pour celui qui tient toujours son esprit dans cet état, où nul événement ne peut le surprendre, où rien d'inopiné, rien d'imprévu ne peut lui arriver ? Quelle que soit la position où il se trouve, il conservera cette netteté de jugement qui lui montre toujours sa place, il sait s'y ranger sans murmure, sans ennui de la vie : en vain,

la fortune cherche à l'accabler, il reste toujours ferme et tranquille. Inaccessible aux passions, aux troubles de l'âme, lui seul est absolument et parfaitement heureux... (1).

Cicéron rapporte dans ses *Tusculanes* (2), les arguments des péripatéticiens en faveur des passions. Ils prétendaient prouver leur utilité en ce que, disent-ils, c'est le plus puissant ressort que la nature ait donné à l'homme pour le porter au grand et l'enlever à cette paresse qui rendrait sa vie semblable à un sommeil perpétuel. Qu'est-ce qui fait les guerriers, les orateurs, les philosophes mêmes, sinon les violentes passions? Y aurait-il des héros dans les combats sans fureur, des avocats éloquents au barreau, sans une espèce de colère contre leur partie adverse? Les Thalès, les Pythagore même, auraient-ils entrepris des voyages pénibles, auraient-ils sacrifié leur vie pour acquérir des connaissances, s'ils n'avaient été animés par une grande passion, par un désir ardent d'acquérir de la gloire en instruisant les hommes? En un mot, si on suit les actions des hommes, on verra qu'ils ne font rien, qu'ils ne sont rien que par les passions et que ceux qui se distinguent parmi les semblables sont aussi ceux dont les passions sont les plus exaltées.

D'après cela, pourquoi chercher à porter les hommes à cette tranquillité d'âme qui les rend inutiles aux autres et à eux-mêmes? Il vaudrait bien mieux chercher l'art d'exciter les passions.

Cet ancien argument a été rajeuni et notre philosophie moderne en a fait un grand usage. Cicéron le

(1) *Tusculanes*, liv. IV, 19.
(2) *Id.*, liv. IV, 17.

réfute avec force en se servant des armes des Stoïciens. Les passions, disent-ils, sont des mouvements impétueux de l'âme, contraires à la raison, ou des appétits véhéments opposés à la constance de la nature, *appetitus vehementiores qui procul absunt a naturæ constantia* (1). D'après cette définition, il est évident qu'un mouvement passionné ne peut donner lieu à rien que de mauvais.

Quoi donc ! un homme ne pourra-t-il être courageux, s'il ne commence par *s'estomacher* (*nisi stomachari cœperit* ?) Mais c'est le propre d'un gladiateur. Lorsque Ajax, dans Homère, marche pour combattre Hector, donne-t-il des signes de fureur? Il prend, au contraire, ses armes avec joie, il va tranquillement à son adversaire, il lui parle avec douceur, et ces grands hommes donnent dans le combat des marques du plus grand courage, sans colère, sans rage (2).

Socrate combattant contre les ennemis de sa patrie, protégeant la vie d'Alcibiade et résistant seul à une troupe entière, est-il excité par la fureur ? N'est-il pas admirable précisément en ce qu'il conserve tout son sang-froid, toute sa prévoyance ? Comparez le tableau qu'Homère fait des fureurs d'Achille. Qu'y a-t-il de plus monstrueux ? (3) Apprenons donc à connaître le vrai courage. Il n'est autre chose que cette affection de l'âme qui supporte et souffre les maux, obéissant sans crainte et sans murmure à la loi suprême de la nécessité. Il n'entre dans cette belle définition aucune idée du mouvement passionné, mais de là il suit au con-

(1) *Id.*, liv. IV, 21.
(2) Liv. IV, 22.
(3) Liv. IV, 23.

traire qu'il n'y a que le sage de véritablement courageux.

S'il m'était permis d'ajouter quelque chose à l'opinion de Cicéron, je dirais que si on entend en général par passion tout mouvement extraordinaire de l'âme qui dirige avec force la volonté sur un objet particulier, il sera vrai de dire que l'homme ne fait rien de grand sans passion. Les passions sont proportionnées à la force de réaction de l'âme sur les impressions reçues par les sens, et cette réaction elle-même dépend des liaisons d'idées que la réflexion a formées précédemment, en sorte que ces idées venant à se réveiller, entraînent par leur force et nécessitent l'action. Cette manière d'envisager les passions lève bien des difficultés. En effet, la force des passions sera dans cette hypothèse, en raison composée du tempérament et du nombre des liaisons d'idées, et leurs qualités seront proportionnées à l'espèce d'idées que l'on aura liées. Ainsi, un homme né avec un tempérament ardent, sera susceptible d'être dirigé aux actions les plus héroïques s'il a lié dans son esprit l'idée de gloire à celle des actions vraiment utiles à son pays. Que s'il a, au contraire, lié l'idée de gloire à celle de ne pas supporter une insulte ; que l'orgueil, l'égoïsme dirigent cette disposition irascible qu'il tient de la nature, cet homme sera un *furieux*, un forcené prêt à tout sacrifier à cette folle idée qu'il s'est faite de l'honneur. Il en est de même des autres exemples. Si un homme ne veut devenir savant et ne court le monde pour s'instruire que par la sotte vanité d'étaler son érudition, sa passion pour l'étude est ridicule ; s'il est animé par le désir de connaître la vérité et devenir meilleur, cette passion est sublime.

Les passions, d'un côté, reçoivent leur direction de la liaison des idées (1), de l'autre, elles tirent leur aliment de la force ou de la qualité du tempérament. Si la raison a présidé à cette fabrique de liaisons d'idées, nos passions ne sauraient être trop fortes, puisqu'elles nous porteront toujours au beau et au grand. Si le hasard ou les préjugés ont formé notre caractère et que nous avons avec cela un tempérament fougueux, il n'est de sortes d'excès, de folie, auxquels les passions ne nous entraînent. Dans ce cas, heureux ceux qui sont modérés par tempérament ! C'est donc l'éducation qui décide de la bonne ou mauvaise qualité des passions.

On distingue les passions en naturelles et non naturelles ; mais il est évident que si le germe de quelques-unes est en effet dans notre nature, nous les avons toutes rendues factices par les opinions que nous avons attachées à leur objet. L'amour est un de nos sentiments les plus violents, celui qui porte le plus de trouble dans nos âmes : ce besoin de la nature nous rendrait-il si malheureux si nous ne l'avions enveloppé de toutes les chimères de notre amour-propre ? Tel est le malheur de notre condition, la disposition que nous avons à abuser des meilleures choses, que la raison sur laquelle est fondée la moralité de nos actions, est la source de notre malheur. Le moral de l'amour devrait faire le charme de notre vie en changeant un besoin grossier en un sentiment délicat ; cependant nous en sommes venus au point qu'un philosophe désirerait que nous nous en fussions toujours tenus au physique de cette passion (2).

(1) Liv. IV, 31.
(2) Liv. IV, 33, 34, 35.

Si l'opinion a dénaturé les passions naturelles, il est clair qu'elle est seule à former les passions factices. Aussi Cicéron définit toutes les passions des *opinions des biens qui ne sont pas désirables, comme étant réellement désirables* (1); et ces opinions fortifiées et comme absolument inculquées par l'habitude, deviennent des passions violentes. Etendez ces idées, appliquez-les à l'ambition, à l'avarice, à l'envie et vous verrez combien les liaisons d'idées fausses sont l'origine de tous les troubles de notre âme. Nous n'aurions donc qu'à refaire notre entendement pour corriger notre volonté. Mais si dans les principes qui ne nous intéressent que faiblement, comme dans les sciences abstraites, il nous est si difficile de changer nos idées, combien doit-il être plus pénible de détruire des sentiments que l'habitude nous a rendus naturels ? De même que les nations ne se déterminent à changer la forme de leur gouvernement que lorsqu'elles y sont contraintes par des malheurs insupportables, les hommes ne peuvent changer le système de leurs habitudes que lorsque le trouble, le malaise de leur âme les force à chercher le bonheur dans une autre voie. Le plus digne emploi de la philosophie, c'est de nous aider dans ce pénible travail.

Nous avons fait un grand pas sans doute pour la guérison de nos âmes, lorsque nous savons que tous ces mouvements passionnés tiennent en général à de fausses opinions ; que c'est l'ignorance des vrais biens et les préjugés que nous tenons à cet égard de l'éducation qui nous a fait lier l'idée du bonheur à ce qui n'est digne que du mépris du sage ; nous n'avons plus qu'à étudier ce qui est analogue à notre nature.

(1) Liv. VI, § 38.

Les vrais biens sont donnés, au physique, par nos facultés corporelles, au moral, par notre raison ; et remarquons qu'il n'entre pas plus d'arbitraire dans le moral que dans le physique ; la nature a assujetti l'un et l'autre à des règles fixes et certaines ; c'est à connaître ces règles que la philosophie doit s'appliquer, c'est d'elle que nous devons attendre tous les secours nécessaires pour vivre bons et heureux.

O philosophie ! C'est à toi que je remets la conduite de ma vie. Je me livre à toi tout entier et sans réserve. Toi seule mènes à la vertu ; c'est toi seule qui domptes les vices. Comment les hommes peuvent-ils ignorer tes bienfaits ? Que sont-ils, privés de ton secours ? Ils étaient errants, tu fondas leurs villes, tu les rassemblas en société, tu leur appris à former des sons articules, à peindre leur pensée par des caractères ; tu leur inspiras la douce nécessité de vivre en famille et d'instituer des mariages ; tu inventas les lois, tu enseignas les mœurs et la sagesse. Un seul jour passé selon tes préceptes est préférable à l'immortalité passée dans le vice. Et comment cesserais-je d'implorer ton secours, puisque je te dois la tranquillité de ma vie et que tu as banni de mon cœur la crainte de la mort (1).

II

EPICTÈTE, MONTAIGNE ET PASCAL

Epictète élève l'homme, Montaigne le rabaisse. Le premier dit : il y a un Dieu, donc c'est lui qui a créé

(1) Liv. V, § 2

l'homme ; il l'a fait pour lui-même et il l'a créé tel qu'il doit être pour devenir juste et heureux ; donc l'homme peut connaître la vérité, et il est à portée de s'élever par la sagesse jusqu'à Dieu qui est son souverain bien. Le second dit : l'homme ne peut s'élever jusqu'à Dieu ; ses inclinations contredisent la loi ; il est porté à chercher son bonheur dans les biens visibles et même en ce qu'il y a de plus honteux ; tout paraît incertain ; le vrai bien l'est comme tout le reste ; nous ne pouvons donc avoir ni règle fixe pour les mœurs, ni certitude pour les sciences.

Il serait plus consolant de s'égarer avec Epictète que d'avoir raison avec Montaigne ; cependant celui-ci doit avoir plus de sectateurs parce qu'il semble autoriser la paresse, vice ordinaire des hommes, au lieu que l'autre engage l'homme dans une lutte perpétuelle contre les passions, qui effraye les âmes faibles.

Pascal oppose l'un à l'autre les deux systèmes, et démontre à sa manière leur insuffisance. Selon lui, il est faux que l'homme soit grand, à la manière dont Epictète l'entend ; l'homme ne peut rien par lui-même ; il est faible et misérable, abandonné à ses propres forces. Il est également faux que la bassesse de l'homme soit, comme le veut Montaigne, absolue et invincible : la grandeur et la faiblesse ne peuvent résider dans un même sujet. Ces deux systèmes sont donc inconciliables ; mais il est vrai que l'homme est bas par sa nature dégénérée et qu'il est grand, qu'il peut tout avec le secours de Dieu. La révélation concilie donc ce que les efforts des hommes ne peuvent unir et le péché originel lève les difficultés.

1° Montaigne semble faire le désespoir de ceux qui cherchent la vérité sans recourir aux lumières de la révé-

lation. Cependant ses arguments ne sont pas invincibles. Le juste et l'injuste ne sont pas de convention, et quand même nous ne connaîtrions rien, quand nous ne pourrions assurer l'existence d'aucune chose, il serait très vrai que nous avons des sensations, que nous sommes susceptibles de plaisir ou de douleur, et que la vertu ou la conformité de nos actions aux rapports qui existent entre nous et nos semblables soit réels, soit apparents peut seule nous procurer quelque plaisir durable. Voilà, ce me semble, la seule vérité qu'il nous importe de bien connaître : elle est indépendante de toute subtilité. Je passerai, si l'on veut, condamnation sur tout le reste et j'avouerai qu'ôtée la croyance en Dieu, la vérité n'existe pas, car il est bien certain que pour peu qu'on pousse loin le raisonnement sur une matière quelconque, on arrive bientôt à quelque principe qu'on ne connaît pas. Il faut donc le supposer ou convenir que le reste est illusoire. Il y a dans toutes nos connaissances *un dessous de carte*, que nous cherchons en vain à pénétrer, si bien que l'esprit reste flottant et indéterminé, s'il ne s'appuie pas sur une première cause dans laquelle vont se résoudre toutes ces obscurités. Montaigne a donc raison à beaucoup d'égards, mais je lui contesterai toujours ce dont dépend notre bonheur, ne fût-ce qu'un songe.

2° Épictète et ceux de sa secte offrent eux-mêmes la réponse à l'opinion de Pascal et aux doutes de Montaigne. L'ignorance et la misère de l'homme sont invincibles, par elles-mêmes, selon l'un, sans le secours de Dieu, selon l'autre ; cependant voilà des hommes qui, livrés au seul secours de la raison, semblent s'élever au-dessus de l'humanité. Ils méprisent la douleur et la mort ; ils foulent aux pieds les passions et ce qu'il

y a de plus grand encore, ils placent tout leur bonheur dans le bien qu'ils font aux hommes, aussi doux, aussi bienfaisants pour leurs semblables qu'ils sont durs à eux-mêmes. Ils sont conduits par l'orgueil, selon Pascal. Oui c'est un assez bel orgueil que celui de la conscience de sa dignité, que celui qui ne craint plus rien que de se dégrader non pas aux yeux des hommes, mais à ses propres yeux ! Qu'on me dise ce que peut faire de plus un homme avec le secours même de la grâce ? Qu'un Janséniste rabaisse un Stoïcien ! Jetez les yeux sur la nature, y trouverez-vous d'objet plus beau, plus digne de vénération qu'un Antonin, qu'un Marc-Aurèle ? La raison, la philosophie peuvent donc quelque chose. Sait-on jusqu'où peut aller la force humaine conduite par une volonté ferme et constante ? L'homme est bas, misérable, lorsqu'il ne cède qu'à l'impulsion des sens ; il s'élève en se mettant sous l'empire de la raison ; alors loin d'être un objet digne de pitié, il mérite la vénération de ses semblables. La grandeur et la misère humaine, la contradiction des passions et de la raison peuvent s'expliquer autrement que par le péché originel.

III

LA LIBERTÉ

La liberté est cette faculté de l'âme par laquelle elle exécute sa volonté.

La volonté est subordonnée à la faculté de sentir, car, comme il n'y a point d'effet sans cause, l'âme ne

peut vouloir que ce qu'elle sent lui être agréable ; si elle se complaît dans une sensation, elle en désire nécessairement la continuité. La cause déterminante de la volonté est donc la sensibilité ; la sensibilité est subordonnée à l'action des organes ; l'action des organes dépend elle-même de celle des objets (1). La liberté n'étant donc que la faculté que l'âme possède d'exécuter ce à quoi elle a été déterminée, si elle a été déterminée nécessairement, elle exécute de même. Or, comme elle ne se donne pas ses sensations et que, parmi ses sensations, elle ne peut pas ne pas choisir celles qui l'affectent de la manière la plus agréable, il semblerait que ses déterminations ne dépendraient pas d'elle. Que deviendrait alors la liberté ? Les métaphysiciens qui ont traité cette question épineuse, ont différé absolument d'opinion, et cela, parce qu'ils ont attaché une idée tout à fait différente au mot liberté. Locke la fait consister uniquement dans la suspension du choix, mais il est évident qu'il attribue à la liberté ce qui est du ressort de l'entendement (2). Avant de choisir, l'entendement délibère ; dès qu'il a jugé ce qui lui convient, il détermine la volonté, et la suite de cette détermination est l'action ou la volonté mise en acte. C'est en agissant d'après cette volonté que l'individu prouve qu'il est libre. De là on peut distinguer différents degrés de perfection dans la liberté, correspondant aux degrés de perfection des êtres sentants. Les animaux ont leur liberté comme l'homme, mais circonscrite dans la sphère des idées sensibles (3), leur

(1) Les définitions sont empruntées à Bonnet, *Essai analytique sur l'âme*, ch. XII, 149.

(2) Bonnet, ch. XII, 156.

(3) *Ibid.*, ch. XII, 153.

liberté ne s'exerce que sur les objets relatifs à leurs besoins, mais plus la volonté est éclairée, plus la liberté est parfaite ; ainsi, dans les agents moraux, cette puissance exécutrice exerce des fonctions plus nobles, et parmi ces agents moraux, que de degrés différents dans la perfection de la liberté ! J'entends par agents moraux les êtres soumis à la loi naturelle, c'est-à-dire à la loi résultant des rapports qu'un être soutient avec ceux qui l'entourent (1). Pour se soumettre à ces rapports, il faut les connaître et pour les connaître, il faut avoir la puissance de réfléchir et par conséquent d'abstraire. L'homme seul est donc un agent moral. Sa liberté s'exerce sur des notions ; celle des autres êtres existants ne peut avoir pour objet que des sensations.

Parmi les hommes, combien peu qui se déterminent dans leurs actions, d'après la réflexion, la comparaison des objets vers lesquels ils sont entraînés. Nous les voyons presque tous suivre aveuglement leurs penchants, et n'agir que par une impulsion mécanique provenant de l'impression que les objets extérieurs peuvent faire sur leurs sens. D'où il suit que parmi les seuls êtres susceptibles d'être des agents moraux, peu le sont, en effet, puisque nous ne pouvons accorder ce titre qu'à l'homme réfléchi, qui rapporte ses actions à une certaine règle et qui ne se détermine que d'après le jugement qu'il porte de la conformité de ses actions à cette mesure précise. Les philosophes, tels que Hobbes, Spinoza et autres qui ont nié la liberté de l'homme, se fondant sur ce que ces déterminations ne pouvaient lui venir que des impressions étrangères dont il n'était pas en son pouvoir de modifier l'in-

(1) Bonnet, ch. XVI, 272, 307 et suivants.

fluence, semblent avoir anéanti la moralité des actions humaines, réduit à des mots seulement le vice et la vertu et avoir fait de l'homme un automate dont l'unique moteur est l'aveugle fatalité. Leur système étayé par des arguments spécieux a des côtés séduisants et que peut-être il est difficile de réfuter. Je voudrais en examiner ce qui a rapport à la moralité des actions humaines, et rejetant absolument ce qui tend à la détruire, tâcher de concilier avec elle ce que je serai contraint d'admettre. Tout ce qui enlève à la société les sublimes ressorts de la vertu, tout ce qui dégrade l'homme, en effaçant à ses yeux le mérite de ses bonnes actions et ôtant de son cœur l'amour du beau moral par l'impuissance démontrée d'y parvenir, doit être combattu avec l'ardeur que l'on met à repousser un ennemi dangereux. Il faut chercher dans sa raison des moyens pour parvenir à la victoire et si elle ne nous prêtait pas des armes assez puissantes, nous trouverions toujours dans nos cœurs, une force qui rendrait vaine la séduction de ces principes.

Je me proposais ici d'entrer dans un examen détaillé et approfondi de la question métaphysique de la *liberté*, mais après y avoir bien songé, après avoir lu ce que nos plus profonds penseurs ont écrit sur cette matière épineuse, je me suis convaincu que nos connaissances ne pouvaient guère en retirer un grand avancement, c'est, je crois, une de ces questions insolubles dont l'éclaircissement échappera toujours aux plus grands efforts de l'esprit humain, parce qu'elle est liée immédiatement à la connaissance du principe moteur de la volonté, à celle de l'union des deux substances qui composent l'homme, à leur influence réciproque : mystères impénétrables et sur lesquels les plus grands

philosophes, après leurs profondes méditations, ne sont pas plus avancés que l'homme grossier, qui vit tranquille sans se soucier de s'étudier ou de se connaître. Cette question d'ailleurs a peut-être moins d'influence qu'on ne l'imagine sur la moralité de nos actions, et c'est, ce me semble, sous ce rapport seulement, que l'on doit l'envisager, car je regarde comme des questions purement oiseuses toutes ces spéculations métaphysiques qui n'offrent qu'un labyrinthe inextricable sans nous faire faire un pas de plus dans la connaissance de nous-même. Les seules qui puissent nous présenter quelque intérêt sont celles qui sont liées aux vérités de la morale. Or la question, dont il s'agit, de quelque manière qu'on s'y détermine, ne peut leur porter aucune atteinte.

En effet, nulle spéculation ne peut aller contre l'expérience ; or, nous sentons tous les jours, à tous les moments de notre vie, que nous avons la puissance d'arrêter, de fixer notre attention sur un objet, de la transporter de cet objet sur un autre ; par ce moyen, nous retenons dans notre esprit certaines idées, nous leur donnons plus d'intensité, et nous augmentons leur effet, c'est de cette puissance, quelle qu'en soit la cause, de quelque source qu'elle nous vienne, que dépend la faculté par laquelle nous nous portons à certaines actions plutôt qu'à telles autres. Je puis, par exemple, porter mon esprit à la considération des plaisirs attachés à la vertu et des maux presque inévitables qu'entraîne le crime ; cette association volontaire d'idées, dans mon esprit, si elle est fortement, solidement faite, souvent renouvelée par la réflexion sur ces mêmes objets, suffira presque toujours pour me porter au bien et m'éloigner du vice. C'est donc à former de

telles liaisons d'idées que doivent tendre nos études ; de là dépend notre bonheur ou notre malheur, je ne dis pas dans une autre vie, car j'ignore s'il y en aura une seconde, mais dans celle-ci. Voilà ce que ne pourront renverser toutes les subtilités métaphysiques. Si par des passions violentes, par des tempêtes excitées dans mon sang ou mes humeurs, en un mot par certains mouvements physiques qu'il n'est en mon pouvoir ni de prévenir, ni de diriger, je suis entraîné, malgré moi, à choquer mes principes, je regarde ces états violents et passagers comme des maladies de l'âme. Ma constitution morale, que j'ai cherché toute ma vie à améliorer, à raffermir, prendra bientôt le dessus et me rendra à la santé qui n'est autre chose que la liberté. Je ne sais si je me trompe, mais je crois que ces principes étayés par ma raison, fondés sur le sens intime, sont indépendants de toutes les spéculations métaphysiques sur la liberté. Que m'importe de rechercher si mon âme se détermine par elle-même ou par des causes qui lui sont étrangères ; il me suffit, je ne dis pas, de savoir, mais de sentir que je puis ordinairement et dans mon état habituel, modifier ces diverses déterminations et leur donner plus ou moins d'intensité par l'application que je leur fais d'un principe qui est en ma puissance. Si on nie que je sois le maître de l'application de mon esprit, je répondrai que je le suis, cela me suffit. Je plains ceux qui se sont privés de cet empire, et je suis convaincu qu'il y a de leur faute : Je ne puis, sans doute, éviter toutes les maladies de l'âme, mais par des soins assidus qu'il m'est loisible de prendre, je puis en prévenir un grand nombre ; en outre, de même que certaines personnes ont une santé naturellement faible ou chancelante, il peut y avoir

certains tempéraments plus fortement entraînés par les passions et qui peuvent éprouver une extrême difficulté à se rendre maîtres d'eux-mêmes, mais en morale, comme en physique, les secours de l'art soigneusement et constamment administrés peuvent changer le naturel et d'ailleurs quelques exceptions heureusement assez rares ne pourraient détruire un principe général. L'argument que l'on porte contre la liberté actuelle de l'âme vient à l'appui de mes principes qui sont, je crois, applicables à tous les systèmes. On dit que l'état actuel de l'âme a sa raison dans celui qui le précède, que celui-ci dépend de l'état précédent, ainsi, en remontant, on trouve que tous les états successifs de l'âme, dès la naissance, sont dépendants d'un premier mouvement imprimé que l'âme n'a pu se donner à elle-même, et dont il serait assez difficile d'assigner la cause. Cette opinion n'est pas, je pense, bien fondée, et cette progression d'états successifs ne contient pas autant de termes dont les chaînons soient si étroitement liés que bien des causes ne puissent en relâcher une grande partie ; mais, s'il est vrai que jusqu'à un certain point, l'état actuel de mon âme doive influer sur ceux qui le suivent, quelle attention ne dois-je pas apporter sans cesse sur moi-même, quelle doit être ma vigilance, pour éloigner toutes les déterminations vicieuses qui pourraient me venir du dehors et troubler cet ordre que je me suis complu à mettre dans mes idées, ordre duquel je fais dépendre ma félicité ?

(1) Compar. Bonnet, chap. XIX, page 513 et suivantes. Bonnet déclare que « les Etres doués de réflexion ont des plaisirs que ne peuvent goûter les Etres purement sentants. » « La raison de la préférence que la volonté réfléchie donne aux plaisirs intellectuels sur les plaisirs sensuels est dans les idées de perfection que l'en-

IV

LEMMES ET DÉFINITIONS

1° J'appelle *activité* dans l'homme ce besoin qu'il sent en lui-même d'agir sur lui ou hors de lui (1) ou d'exercer les facultés qu'il tient de sa nature ; ce besoin est un fait prouvé par le sentiment intime et dont la cause primitive est de même nature que toutes les causes premières couvertes de ténèbres.

2° L'exercice de cette activité, en général, constitue la puissance de l'homme et c'est dans les actes de puissance que consiste ce que j'appelle plaisir.

3° L'activité considérée dans l'âme et abstraction faite de son exercice actuel est une force indéterminée dont la direction et l'intensité ne peuvent provenir que de causes externes qui déterminent cette force à agir de telle ou telle manière.

4° Ces causes déterminantes sont les besoins et les besoins consistent dans le rapport que la nature a mis entre les facultés et les objets nécessaires à leur exercice, lequel a pour fin le soutien de l'individu et le maintien de son existence.

tendement lui offre ». Mais pour que l'entendement acquière des notions de perfection morale, il faut que les circonstances le disposent à les acquérir. Entre les circonstances, l'éducation tient le premier rang. Il résulte de ces textes que l'initiative de nos résolutions volontaires ne nous appartient pas plus que celle de nos désirs. Bonnet cherche en vain à détruire cette conclusion, dans la note embarrassée qu'il éprouve le besoin d'ajouter à ces textes.

(1) Bonnet, Ch. I, §§ 4, 5, 6 et Ch. V, 123, 124.

5° Si les facultés et les objets ainsi déterminés sont en équilibre, ou si le rapport dont il s'agit est *commensurable*, l'activité a tout son effet, son exercice est libre et entier, l'individu est heureux, il est selon sa nature ; dans le cas contraire, il y a malheur, altération, vice de nature.

6° L'équilibre dont il vient d'être parlé peut être rompu de deux manières, les facultés sont viciées c'est-à-dire leur exercice est empêché par un défaut de l'organisation ou bien les organes étant dans leur état naturel, les objets nécessaires à leur action peuvent manquer : dans les deux cas, l'individu est malheureux.

7° Tout exercice de l'activité est un plaisir, mais entre les plaisirs provenant de cette source, les uns vont directement au but de la nature et entrent dans l'essence même de l'individu, ceux-là sont généraux et constants ; les autres s'en éloignent plus ou moins, et quoique provenant dans leurs principes de besoins naturels, ils se transforment, se déguisent, s'altèrent, en s'éloignant de leur source, si bien qu'ils deviennent méconnaissables et paraissent s'écarter de la fin générale. Tous les êtres organisés sentants ne connaissent que les plaisirs du premier genre et l'usage qu'ils font de leur activité constitue ce qu'on appelle *instinct*. L'homme seul semble conduit par un principe différent et quoique son activité soit également toujours mise en jeu par ses *besoins*, ceux-ci prennent tant de formes différentes : les variétés qu'on y observe sont si singulières, d'ailleurs le domaine de ses facultés est si étendu, ces facultés elles-mêmes sont d'un genre si supérieur, leur nature est tellement susceptible d'extension, il se trouve enfin tant de différences entre

un homme et un autre, qu'au milieu de ces variations infinies, et de ces nuances que les circonstances de tout genre font naître, les limites sont impossibles à fixer : la nature devient méconnaissable, son commencement, ses progrès, sa fin échappent au raisonnement et à l'observation.

8° Il restera toujours cependant incontestable que l'exercice de l'activité constitue le plaisir et comme les modifications de cette activité sont infinies et vont en se combinant de tant de manières différentes, il faut d'abord remonter aux modifications les plus simples, et tâchant de découvrir le principe moteur, apprendre s'il est possible de se diriger.

9° Les métaphysiciens modernes, entre autres, Bonnet, donnent encore un autre sens à ce que nous avons appelé l'*activité* de l'âme. Ils ont restreint particulièrement le sens de ce mot à la puissance qu'a l'âme d'agir sur les fibres du cerveau, ou sur l'organe de la pensée, quel qu'il soit, d'en ordonner les mouvements, d'en déterminer la direction, d'en créer ou d'en actualiser à son gré la forme (1). Il est vrai que M. Bonnet semble quelquefois (2) craindre de prendre un parti sur la question de savoir si l'âme exerce une action réelle et spontanée sur l'organe de la pensée, ou bien, si les divers mouvements de cet organe occasionnés par les impressions des objets extérieurs et transmis à l'âme (en vertu des lois inconnues de l'union) ne produisent en elle que des perceptions agréables ou désagréables dont elle a conscience et qui déterminent ses diverses passions, ses volitions, sans qu'elle puisse

(1) Bonnet. Ch. XI. §§. 136, 137, 138, 139.
(2) Bonnet. Ch. XIX. p. 503 jusqu'à la fin du chapitre.

rien changer dans ces mouvements, dont elle n'est que spectatrice. Il me semble que cette question est du genre de celles qui, excédant la portée de nos connaissances raisonnées, ne peuvent être résolues que par le témoignage du sens intime, de même que celle de l'existence du corps, et toutes celles qui formant la base de nos connaissances, servant de point fixe à toutes nos actions, ne peuvent elles-mêmes devenir l'objet formel d'aucune notion, parce qu'elles ne peuvent être comparées à rien, et qu'elles font partie des lois générales qui nous régissent. Nous sentons que les choses se passent en nous comme si nous avions réellement la puissance d'agir sur l'organe de nos pensées. Il est possible qu'il en soit autrement, mais le pour ni le contre ne peut être démontré. Cependant, autant nous sentons, en descendant dans notre être sensitif, des modifications différentes, autant, en bonne logique, nous devons distinguer d'operations. Or je me sens différemment modifié lorsque laissant errer mon imagination sans contrainte, je vois se succéder une foule d'images sans suite, sans liaison, produit uniforme des mouvements désordonnés des fibres du cerveau, et lorsque méditant, comparant, calculant, je range mes idées dans un certain ordre, je cherche avec attention leurs rapports, que je compare les principes pour en tirer des conséquences, et qu'à l'aide des signes d'institution, j'analyse ou je forme des idées complexes. N'y a-t-il pas ici une vraie action de l'âme? Ne sens-je pas, par l'effort qu'elle me coûte, la lassitude qui la suit? Voilà deux états bien différents de l'âme ; dans l'un, elle n'est que spectatrice, dans l'autre elle agit. Nous ne pouvons de bonne foi confondre ces deux états. Il paraît donc y avoir en nous outre la

faculté de sentir, une puissance active qui ordonne ou qui peut ordonner nos perceptions, les combiner pour en former des notions de toute espèce, résoudre ensuite ces notions pour mieux en connaître la génération, etc. Cette puissance dont la nature comme celle des forces physiques ne peut nous être connue autrement que par ses effets, est aux facultés de l'entendement ce qu'est la puissance vitale aux facultés organiques de la nutrition, du développement et de la combinaison des éléments ; ce sont deux forces motrices, qui tantôt sont réunies, tantôt séparées, et quelquefois s'aident dans leurs effets et ont un tel rapport d'action qu'on serait tenté de les confondre, si on ne les surprenait pas ensuite jouant leur jeu séparément. Le but de l'un est la perfection du corps organisé, ses moyens sont de la matière moulée, élaborée, plus ou moins raffinée, mais toujours de la matière. Le but de l'autre est la perfection de l'entendement ou de la faculté de connaître. Ses moyens sont d'abord des sensations, ensuite des signes qui ont l'avantage de devenir l'objet matériel, disponible et toujours fixe de son action, tandis que les sensations sont fugitives et indépendantes de la volonté. Toutes deux actives, la première agit à coup sûr et sans tâtonnement. Ses opérations sont des chefs-d'œuvre. N'est-elle qu'un instrument aveugle d'une cause éclairée ? L'autre, plus libre dans son action, est aussi plus irrégulière : elle tombe, se relève, disparaît par intervalles, tantôt couverte de sombres nuages, tantôt brillant de l'éclat le plus radieux : tout ce que nous en savons, tout ce que nous pouvons en affirmer, se réduit à dire que ce sont *des forces* dont il faut distinguer la nature, jusqu'à ce qu'on puisse prouver que ce ne sont que des modifications différentes

d'un même être : « *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* » !

V

Un organe unique peut avoir été construit avec un tel art qu'il suffit seul à donner à l'animal un grand nombre d'idées, à les diversifier, et à les associer en même temps fortement ensemble. Il les associera même avec d'autant plus d'avantages que les fibres qui en sont le siège se trouveront réunies dans un organe unique. La trompe de l'éléphant fournit un exemple de cette vérité, et la supériorité d'intelligence de cet animal n'est due sans doute qu'à cette simultanéité de sensations dont cette trompe est l'organe. Je demande à cette occasion s'il résulterait quelque avantage pour l'intelligence humaine d'avoir ainsi les organes de ses sensations réunis, et je crois apercevoir qu'autant il y aurait à gagner du côté de la finesse des sens qui s'entraideraient mutuellement, et de la promptitude à démêler tout ce qui serait propre à la conservation de l'individu, en un mot, pour tout ce qui peut avoir rapport aux facultés purement sensitives, autant il y aurait à perdre du côté des facultés intellectuelles et de l'aptitude à former des notions générales. En effet, si l'on réfléchit sur la manière dont nous parvenons à abstraire, on verra que nos sens ne nous donnent des idées séparées des diverses qualités des objets que parce qu'ils sont eux-mêmes séparés et que les perceptions, qu'ils produisent dans l'âme, n'ayant rien de commun que leur réunion dans le sujet simple qui se les attribue, peuvent être examinées les unes hors des autres. Tel est sans doute le premier principe des

abstractions qui forme l'entendement ; or si, malgré cette séparation de nos sens, ils se nuisent si fréquemment les uns aux autres ; si lorsque nous voulons concentrer notre attention sur la perception du tact, par exemple, pour former l'idée abstraite de l'étendue, l'œil vient malgré nous, colorer cette étendue et se mêler là où il n'a que faire, si enfin l'imagination réveille simultanément toutes les perceptions qui sont entrées à la fois par différents sens, quoique nous ne veuillons songer qu'à une seule de ces perceptions, si nos associations d'idées hétérogènes qui se réveillent en même temps parce qu'elles se sont d'abord présentées à la fois, troublent si souvent nos méditations et forment au lieu de tableaux distincts les caricatures les plus bizarres ; que l'on imagine si nous aurions beaucoup de moyens pour réfléchir sur des rapports abstraits si, comme chez l'éléphant, nos sens étaient confondus ? Ce serait alors le triomphe de l'imagination, et la mort de l'analyse ; mais en serions-nous plus malheureux ? ce ne sera pas un problème pour ceux qui mettent la raison si haut et l'instinct si bas.

Buffon prétend qu'une sensation multiple équivaut en quelque sorte à la réflexion ; il me semble au contraire que plus une sensation est composée, plus la partie sensitive a d'action et moins il reste de puissance à celle qui réfléchit ; pour déterminer l'action, pour la diriger de la manière la plus prompte, la plus favorable au bien actuel et physique de l'individu, je crois effectivement qu'une sensation multiple, comme l'entend Buffon, non seulement équivaut, mais encore est supérieure à la réflexion, mais pour déterminer des notions nettes et précises, je nie que l'on put en tirer avantage.

IV

SUR LA POLITIQUE

I

SUR UN DISCOURS DE ROBESPIERRE

« Nous voulons un ordre de choses où toutes les passions basses et cruelles soient inconnues, toutes les passions bienfaisantes et généreuses éveillées par les lois, où l'ambition soit le désir de mériter la gloire ou de servir la patrie, où les distinctions ne naissent que de l'égalité même, où le citoyen soit soumis au magistrat, le magistrat au peuple et le peuple à la justice, où la patrie assure le bien-être de chaque individu et où chaque individu jouisse avec orgueil de la prospérité et de la gloire de sa patrie, où toutes les âmes s'agrandissent par la communication continuelle des sentiments républicains et par le besoin de mériter l'estime d'un grand peuple, où les arts soient la décoration de la liberté qui les ennoblit, le commerce, la source de la richesse publique et non pas seulement de l'opulence

(1) Fonds Naville (Institut).

monstrueuse de quelques maisons. Nous voulons substituer dans notre pays la morale à l'égoïsme, la probité à l'honneur, les principes aux usages, les devoirs aux bienséances, l'empire de la raison à la tyrannie, le mépris du vice au mépris du malheur, la fierté à l'insolence, la grandeur d'âme à la vanité, l'amour de la gloire à l'amour de l'argent, les bonnes gens à la bonne compagnie, le mérite à l'intrigue, le génie au bel esprit, la vérité à l'éclat, le charme du bonheur aux ennuis de la volupté, la grandeur de l'homme à la petitesse des grands, un peuple magnanime, puissant et heureux à un peuple aimable, frivole et misérable, c'est-à-dire toutes les vertus et tous les miracles de la république à tous les vices et à tous les ridicules de la monarchie... Quelle nature de gouvernement peut réaliser ces prodiges? Le gouvernement démocratique... etc. » Robespierre (Discours sur le gouvernement intérieur).

Il n'est ici question de rien moins que de changer la nature humaine, ou plutôt de la créer une seconde fois, et par quels moyens? — comme Dieu, par la parole... O législateurs anciens, génies sublimes qui crûtes si difficile de rendre les hommes heureux et bons, qui prîtes tant de précautions contre les vices et qui ne comptant pas assez sur l'autorité de la raison, eûtes recours à une puissance surnaturelle, pour conduire les mortels à la vérité et à l'amour des lois !... combien votre défiance était déplacée, combien les freins que vous imposâtes à la perversité étaient superflus! que vous connaissiez mal ceux que vous vouliez éclairer! Pourquoi chercher à leur donner des entraves? pourquoi douter de l'empire de leur raison, pourquoi ne pas les abandonner à leur volonté toujours droite, toujours juste? A quoi bon tout cet échafaudage de lois

réprimantes de religions ! Si vos génies dépouillés des entraves mortelles prennent quelque intérêt aux choses humaines, jetez un coup d'œil sur la France. Voyez comment nous avons pu nous passer de tous ces liens dont votre prudence timide a enlacé les hommes. Asservis, nous étions méchants et corrompus, il n'a fallu que nous ôter nos fers, nous avons à l'instant dépouillé nos vices. La liberté a produit instantanément le miracle de notre régénération et vous autres, législateurs modernes, éloquent et vertueux Rousseau, sublime Montesquieu, bon Mably, vous dont les âmes grandes et cosmopolites soupirèrent si ardemment pour le bonheur de l'humanité, mais qui, à l'exemple de vos illustres prédécesseurs, eûtes aussi la timide faiblesse de croire qu'il fallait épurer les mœurs, avant d'arriver à la liberté (1), venez voir combien vous aviez mal jugé les peuples ! Pourquoi n'aviez-vous pas vu qu'il fallait d'abord les rendre libres et que la bonté suivait nécessairement ? Vous jouirez sans doute, en songeant que vos ouvrages nous deviennent inutiles. Notre siècle a découvert enfin ce que vous aviez cherché dans vos veilles pénibles ! Voyez toute l'Europe qui bientôt à notre exemple va devenir heureuse et libre ! Voyez l'âge d'or et le siècle d'Astrée se réaliser ; que vos cœurs en tressaillent de joie et bénissent les Jacobins, auteurs de ce changement inopiné !... N'y aurait-il pas bien de quoi rire de tout ceci si les conséquences n'en étaient pas aussi funestes ? Tel est cependant le charlatanisme dont tant de monde va être la dupe et toute la France la victime.

Autre passage du même discours. — « S'il existe un corps représentatif, une autorité première constituée par le peuple, c'est à elle de veiller et de réprimer

(1) Mably, *Entretiens de Phocion*. – Troisième entretien, p. 101.

sans cesse les fonctionnaires publics. Mais qui la réprimera elle-même, sinon sa propre vertu ? » Fort bien, mais qui sera le garant de cette vertu ? Il est vrai qu'étant miraculeusement régénérés par votre parole, trouver des représentants vertueux ne sera plus une affaire : cependant, si votre parole n'est pas aussi efficace que celle qui fit la lumière !... Si en effet, malgré votre éloquent discours, nous allions rester tels que nous sommes, tels que nous étions sous l'ancien régime, sept ou huit cents représentants assez vertueux pour n'avoir besoin d'autres surveillants que leur conscience ! Cela ferait, ce me semble, quelque difficulté ! Vous me rappelez les économistes qui dans leur système de *despotisme légal* supposaient toujours un monarque parfait n'ayant d'autre but, d'autre désir que le bonheur de son peuple ! Les vrais philosophes se moquèrent d'une telle supposition... eh ! bon Dieu, comment doit-on traiter la vôtre ? Vous faites dépendre le sort de 25 millions d'hommes de la vertu de 800 représentants et vous ne voulez prendre aucune précaution pour les enchaîner s'ils y manquent, mais si réellement, comme toutes les probabilités y sont, ces représentants oublient l'intérêt de leurs commettants et le sacrifient à leur ambition ? Si vous-même et vos collègues qui nous parlez sans cesse de vertu, de liberté, n'étiez que des hypocrites, si vous cachiez le dessein d'établir votre autorité sur les ruines de la patrie, sur les corps ensanglantés de tant d'hommes que vous aurez sacrifiés à votre ambition ou à votre vengeance sous le prétexte du salut du peuple ; quel est notre garant ? Je veux croire que vous êtes de bonne foi, que vous voulez le bien général, que les maux incalculables que vous avez faits étaient nécessaires, mais si tout cela n'était

pas ! où en serions-nous ? et ! sur quoi pouvons-nous asseoir notre confiance ? Est-ce sur le bonheur dont nous jouissons ? Voyez l'état où vous nous avez réduit : notre commerce est anéanti, l'agriculture languit, les campagnes sont désertes, les colons forcés d'abandonner la charrue, arrachés à leurs paisibles et utiles travaux, enfin la France est prête à être livrée aux horreurs de la famine... et c'est vous qui nous avez précipités dans cet abîme de maux ! et nous n'avons aucun moyen pour découvrir si en nous dévouant ainsi à l'infortune, nous servons vraiment la cause de la liberté ou si nous ne sommes pas les instruments aveugles de votre ambition... doute affreux qui ne peut être éclairci que par le temps ! . Ah ! il faut que la liberté soit un don bien précieux, pour nous dédommager des maux que nous aura coûtés son acquisition. Et encore, de quoi la faites-vous dépendre, cette chère liberté ? de la vertu hypothétique de nos représentants. Quel espoir chimérique ! Quoi ! nous aurons tout sacrifié, fortune, vie, repos ! le quart de la France aura péri ! cette belle partie de l'Europe aura été arrosée de son plus beau sang ! l'Europe entière aura éprouvé une des plus grandes plaies qu'elle ait reçues depuis qu'elle est civilisée, et les fruits de tant d'horribles sacrifices seront une liberté douteuse ? car nous le concluons de vos propres paroles. Répondez, Robespierre, si lorsque vous vous fîtes l'apôtre du républicanisme, l'Humanité vous eût présenté un miroir où vous eussiez vu peinte la plaie sanglante que la révolution lui a faite, vous fussiez-vous engagé dans la carrière ? Si vous répondez *oui*, vous êtes jugé et tous ceux qui le répèteront après vous sont profondément scélérats...

C'est ainsi que je m'entretenais moi-même dans ma

solitude ! l'affreux tableau des malheurs qui désolent ma patrie navrait mon cœur. L'humanité faisait couler mes larmes ; elles avaient encore quelque douceur : jamais les méchants, les tyrans n'en verseront de pareilles. Ah ! que n'ai-je l'éloquence insinuante de Fénelon, ou l'énergie forte de Rousseau, comme j'écrirais en ce moment ! comme je dévouerais ma tête avec joie pour désabuser mes malheureux compatriotes, tandis que des hommes de sang prêchent partout la doctrine meurtrière des aristocrates et des rois, distribuent des poignards aux citoyens, provoquent la rupture du pacte civil. Ami de l'humanité, je leur dirais : O mes amis, mes concitoyens, ce n'est point votre admiration, ni vos éloges que je recherche, c'est de votre bien, c'est de vous-même que je veux m'occuper. Je voudrais vous éclairer sur des vérités qui vous épargneraient de nouveaux crimes, je voudrais que vous concussiez que tout a ses inconvénients et que ceux de votre ancien gouvernement sont bien moindres que les maux que vous vous préparez. Je souffre avec impatience que des hommes ambitieux vous abusent et cherchent à cimenter leur élévation de votre sang. Est-ce d'après les suggestions de quelques enthousiastes ou d'après votre bonheur commun que vous devez estimer la justice de vos démarches ? mes amis, mes concitoyens, arrêtez ! Considérez l'abîme où on vous entraîne, la conduite de ceux qui vous dirigent et vous reconnaîtrez que ceux qui se jouent de vos vies, qui vous excitent au mépris de tout ce que vous regardiez ci-devant comme sacré, qui vous prêchent la liberté en vous accablant de chaînes ne sont pas vos concitoyens, vos représentants, mais vos tyrans et vos ennemis. Réveillez-vous au bord du précipice : bientôt il ne sera plus temps !

II

CAUSES DE LA RÉVOLUTION

« Rien à certains égards de plus contraire à l'intérêt national qu'un trop grand nombre d'hommes sans propriété, ce sont autant d'ennemis secrets que le tyran peut à son gré armer contre les propriétaires ».

HELVÉTIUS (1).

Helvétius examine par quels degrés les représentants d'un peuple parviennent au pouvoir absolu, après avoir substitué leur intérêt à celui de leurs commettants. Il en trouve la raison dans la diversité et l'opposition des intérêts mêmes des diverses classes qui composent la nation et cette opposition des intérêts tire son origine de la multiplication des citoyens. Lorsque un peuple sous un même nom compose une infinité de peuples différents et dont les intérêts sont plus ou moins contradictoires, il ne peut plus y avoir d'unanimité dans les arrêtés des divers ordres de commettants, le représentant favorise tour à tour telle classe de citoyens, il sème entre elles la division, par ce moyen il arme une partie de la nation contre l'autre et finit par se rendre redoutable à toutes... : l'impunité l'enhardit, insensiblement il acquiert plus d'autorité et chaque nouveau degré de pouvoir lui fournit des moyens pour en acquérir davantage ; c'est ainsi que la division d'intérêts des gouvernés établit le despotisme des gouvernants... On dirait que nos représentants actuels ont puisé tous leurs principes dans Helvetius mais si nous le lisons aussi, nous eventerons leur secret.

(1) *De l'homme*. Tome II. Section VI, chap. IX-X. Londres. 1773.

Trois causes principales nous ont conduit dans l'abîme où nous sommes. La première et la plus générale remonte bien haut : c'est l'esprit de barbarie qui nous vient de nos pères, les *chasseurs du Nord*, esprit qui a pris un vernis agréable par la culture des arts, mais qui n'a fait que se transformer sans s'effacer. Les barbares qui conquirent l'empire romain, trouvèrent le luxe établi avec la corruption et s'amollirent avec les vaincus sans se civiliser. Les lois seules peuvent policer les hommes c'est-à-dire leur faire acquérir l'habitude des vertus sociales. Dès que cette habitude est acquise, le luxe et les arts peuvent s'établir. Si leur effet nécessaire est de corrompre les mœurs, ce ne sera du moins qu'à la longue et cette corruption même aura un caractère bien moins malfaisant. Le souvenir des anciennes mœurs, la tradition du bonheur et de la gloire passée que les pères transmettront à leurs enfants, arrêtera sans doute longtemps et suspendra la décadence de la nation ; c'est ce qui arriva chez les Grecs. Il n'en fut pas de même lorsque nos pères conquirent l'empire romain... ils conservèrent leur férocité au sein de la mollesse, leur caractère resta barbare au milieu des arts qui avaient amolli les vaincus, ils se livrèrent sans réserve aux plaisirs nouveaux que leur offraient les arts et les commodités du peuple conquis mais ne trouvant rien qui put les éclairer, ils allièrent aux mœurs corrompues qu'ils prirent leurs anciens usages, dans tout ce qui avait rapport au gouvernement. De là les ténèbres qui ont couvert pendant si longtemps la face de l'Europe et les malheurs de toute espèce qui en sont la suite. Les lumières renaquirent, mais la source qui les produisit, leur imprima une teinte, leur donna une direction qu'elles n'ont pu changer.

Depuis le règne des Scholastiques, les querelles des théologiens, jusqu'au beau siècle de Louis XIV, on a vu, se perfectionner les arts, les sciences, les divers genres de littérature, mais le peuple a conservé la rouille de la barbarie ; la superstition a produit les plus grands maux, toutes ces belles sciences n'ont point empêché les persécutions contre les protestants, la révocation de l'Edit de Nantes, les préjugés du faux point d'honneur. Cette gloire que l'on mettait à servir le monarque a produit ce que l'on a vu de brillant sous les règnes passés, mais la science de la législation a-t-elle fait beaucoup de progrès? Les hommes de lettres n'ont-ils pas plus songé à flatter le souverain qu'à s'élever contre les abus qui opprimaient leurs compatriotes? Depuis les commencements de la monarchie et après les révolutions qu'elle a essuyées, on peut donc dire qu'il n'y a pas eu de vraie forme de gouvernement, point de code de lois fixes, et qui tendît au bonheur de la nation ; par conséquent, au milieu de cet éclat séduisant qu'ont jeté parmi nous les beaux arts et qui ont poli la nation, on peut dire qu'elle n'a pas été vraiment policée, si on entend par ce mot l'habitude acquise des vertus sociales, fruit d'une bonne législation. L'autorité du monarque, l'amour que lui portait le peuple français a maintenu parmi nous un certain ordre qu'entretenait le sentiment de *l'honneur*, mais l'expérience a appris que ces fondements n'étaient pas très solides. Les rois ont travaillé longtemps à éteindre l'amour dans le cœur de leurs sujets ; en vain auraient-ils cherché à lui substituer le ressort de la crainte, les instruments dont ils pouvaient se servir pour cet effet étaient trop faibles, la corruption avait établi son foyer parmi les grands, qui, par état et par devoir, devaient être les soutiens de

la monarchie, la mollesse avait anéanti en eux tout sentiment d'énergie — il fallait donc que le trône chutât, et la roue fatale du destin devait rendre la fin du XVIII[e] siècle témoin de ce terrible événement, exemple à jamais mémorable que tout pouvoir qui n'est pas fondé sur des lois fixes et avantageuses aux peuples n'est basé que sur le sable.

Cependant que deviendra une nation corrompue, que tant de siècles d'un pouvoir arbitraire ont rendue absolument incapable de se conduire? Si le défaut d'une bonne législation et les restes de l'ancienne rouille des barbares, qui ne pouvaient être effacés que par un code fixe de lois, sont la première cause générale de la révolution, les désordres qui viendront à la suite doivent avoir leur source dans l'état actuel des esprits et des mœurs d'une certaine partie de la nation et dans l'état général du peuple entier. Les hommes de lettres ont nécessairement beaucoup d'influence sur l'esprit de la nation, le peuple ne lit pas, mais ceux qui le conduisent lisent, et les principes qu'ils puisent dans les ouvrages des philosophes déterminent souvent leur conduite.

On a mis en question si les sciences et les arts contribuaient à rendre les hommes meilleurs et plus heureux. Le plus sage de nos philosophes a soutenu la négative et la manière dont il a été réfuté par plusieurs écrivains prouverait qu'on ne l'a pas entendu. Jean-Jacques avait l'âme sensible et élevée ; il crut que le sentiment était un guide plus sûr pour l'homme que la raison. Témoin de tous les écarts des philosophes, il prit en haine cette philosophie raisonneuse qui va compassant, frondant tout, portant sur tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes ses petites mesures, et cher-

chant à rabaisser à son niveau tout ce qui s'élève au-dessus de ses froides conceptions. Il sentit bien que cette manière perdrait tout. Il montrait dans l'antiquité des hommes ignorants qui s'étaient élevés à tout ce qu'il y a de sublime par le sentiment seul, l'amour de la religion et celui de la patrie. Il fallait donc selon lui élever les âmes plutôt qu'éclairer les esprits. En effet, il semble que plus les hommes raisonnent, discutent, pèsent, moins ils sentent, et la morale doit être plus sentie que raisonnée. Le peuple semble né pour l'obéissance ; il ignore l'art de se conduire, il faut que ceux qui sont éclairés le mènent au bonheur souvent malgré lui. Les premiers législateurs furent obligés de tromper les hommes pour les rendre heureux. Ils y réussirent avec d'autant plus de facilité qu'ils trouvaient plus d'ignorance et de simplicité parmi les peuples ; leur conduite nous prouve que l'homme doit être mû par le sentiment ; c'est le sentiment qui donna l'empire à Rome et à Sparte, en montrant à leurs habitants vertueux et pauvres, les dieux pour protecteurs et pour concitoyens. L'accord de tous les philosophes qui ont le mieux connu les hommes à prêcher l'obéissance et la subordination comme le seul fondement solide de l'ordre social, doit être pour nous une autorité irrécusable. Rien n'est plus conforme, dit Cicéron, au droit et à la condition de notre nature ou à la loi (car il ne distingue point ces choses) que le commandement (*imperium*) sans lequel ni famille domestique, ni ville, ni nation, ni le genre humain, ni la nature entière, ni l'univers enfin ne peuvent exister ; car le monde obéit à Dieu, les mers et la terre obéissent aux lois physiques du monde, et la vie des hommes est soumise aux ordres de la loi suprême, et pour en venir à ce qui se rap-

proche le plus de nous, et que nous connaissons mieux, tous les peuples anciens obéirent à des rois. Le gouvernement fut d'abord déféré aux hommes les plus justes et les plus sages et tant que l'autorité royale exista parmi nous cet ordre de chose fut très avantageux à notre république. Ceux qui s'élevèrent contre les rois ne prétendirent point n'obéir à personne quoiqu'ils cessâssent d'obéir à un seul, etc.

Cet éloge d'une autorité suprême n'est pas suspect dans la bouche d'un républicain aussi ardent que Cicéron. Ecoutons notre bon Montaigne « de l'obéir et céder naît toute vertu comme du cuider tout péché. Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la connaissance de son devoir, il le lui faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours, autrement selon l'imbécilité et les variétés infinies de nos raisons et opinions, nous parviendrions enfin à nous forger des devoirs qui nous mettraient à nous manger les uns les autres ». La vérité de ces maximes, si bien prouvée par l'expérience, n'accommodait point nos philosophes modernes. Enthousiastes de ce qu'ils appelaient la raison, ils avaient pris à tâche, depuis longtemps, de saper tout ce qui pouvait contenir le peuple. Les abus du gouvernement, ceux de la religion leur fournissaient malheureusement des armes trop fortes. Il est temps que le peuple reconnaisse les erreurs, dont il a été si longtemps victime, disaient-ils, nous devons l'éclairer, c'est notre devoir, mais que substituerez-vous aux freins que vous voulez leur ôter ? *la raison*... Au peuple de la raison ! On voyait bien qu'ils n'avaient étudié les hommes que dans leur cabinet ; mais ils s'occupaient bien moins du bonheur de leurs concitoyens que de leur haine pour le gouvernement. La passion du bien géné-

ral n'était pas celle qui enflammait leur âme. Jamais la vérité ne fut nuisible aux hommes, disaient-ils, et c'est bien une preuve que ce qu'ils disaient n'était pas la vérité.

Peut-être aussi cette philosophie raisonneuse était-elle un résultat nécessaire de la marche ordinaire de l'esprit humain, qui après avoir épuisé sa sensibilité sur les chefs-d'œuvre du génie, tomba dans cet état de froideur, qui le porte à tout discuter, à raisonner sur tout, sans rien sentir : triste signe de la décadence ! Le beau ne se fait plus sentir : on n'a plus d'élan, le cœur se sèche ; semblables à ces hommes blasés qui, s'indignant de leur impuissance, souillent et flétrissent une jeune beauté sans en jouir, ces froids raisonneurs cherchent à tourner en dérision le goût des beautés naturelles qui avait enflammé les hommes de génie et qu'ils avaient à leur tour excité davantage ! Si ce progrès est inévitable, si le siècle d'Aristote doit suivre nécessairement celui d'Homère, le siècle de Sénèque, celui de Virgile et de Lucrèce, enfin si le siècle funeste de Louis XVI devait être produit par le beau siècle de Louis XIV, comme on voit quelquefois sortir des monstres du sein de la beauté, il faut gémir sur cette fatale nécessité, et nous plaindre d'être nés si tard.

Quoi qu'il en soit, il me semble que l'état d'anarchie où nous sommes tombés, après la destruction de la royauté, les désordres qui nous affligent en ce moment et qui sont d'autant plus affreux qu'ils sont érigés en principes par des hommes ignorants ou de mauvaise foi qui ont usurpé l'autorité, sont le résultat des principes modernes répandus dans Helvétius, Raynal et autres, qui ont jeté dans la classe nombreuse

qui les a lus des germes d'insubordination, de haine pour tout pouvoir supérieur, de mépris pour une religion si consolante pour les gens de bien, si nécessaire pour arrêter le bras des méchants. L'opinion sur laquelle on se fonde maintenant et qu'on répète continuellement, c'est que la raison seule doit conduire le peuple. Ce principe, que le livre « *De l'homme* » semblerait autoriser, ne peut sans doute que propager le désordre parmi nous, et si jamais on put en faire l'application, ce dont je doute fort, certainement ce n'était pas au peuple dont les mœurs sont les plus corrompues.

Il en est des parties du gouvernement comme des parties de l'univers, éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres.

La force doit être dans chaque État ce qu'elle est dans la constitution du monde, le lien de toutes les parties, le principe de l'harmonie universelle. Ce n'est qu'au moyen des contrepoids que l'équilibre peut exister. Il faut, en politique comme en physique, que la force s'exerce non pas instantanément, mais par degrés : autrement, au lieu d'être le lien des parties, elle en ferait une masse confuse et irrégulière. Il en est ici comme de la cristallisation. Si on donne aux molécules séparées par un fluide le temps de se rapprocher par les cotés ou les faces analogues, ces parties rapprochées par l'attraction forment des cristaux réguliers. Si pour accélérer la cristallisation on agite le vase, la cristallisation est confuse. Il est extrêmement dangereux d'employer la force pour changer instantanément la constitution des États ou les mœurs des individus.

III

DE L'ÉTAT SOCIAL

Rousseau traite le droit politique dans son *Contrat social* comme Euclide l'étendue. Il ne faut pas croire qu'on fût un bon politique pour bien posséder un principe. Celui qui s'imaginerait pouvoir être bon législateur, à l'aide de ces abstractions, serait semblable à un mécanicien qui, n'ayant jamais considéré les corps que comme des points pesants, les leviers comme des verges inflexibles et sans masse, et les forces mouvantes sans le frottement, voudrait faire une machine très composée.

On peut partir de diverses suppositions pour établir les principes ou l'origine du droit politique et ces suppositions arbitraires et plus ou moins probables sont données par la manière dont on envisage l'homme naturel, qu'il nous sera toujours impossible de connaître, parce que nous en sommes trop loin, et que nous nous en éloignons tous les jours davantage. Hobbes le suppose méchant et il trouve l'origine du droit politique dans la force du tyran, dans l'asservissement de la multitude. Rousseau suppose l'homme bon et veut trouver l'origine des gouvernements dans un contrat libre formé par le peuple souverain. La perfection qu'il met dans son système ne pourrait convenir qu'à des hommes ayant naturellement des lumières et de la justice. Aussi ne regarde-t-il son ouvrage que comme une hypothèse propre à faire concevoir quels pourraient être les fondements d'un gouvernement parfaitement libre. Le *Contrat social* est pour les politiques ce que sont pour les femmes les romans où les hommes

sont peints sous des couleurs trop séduisantes. Un romancier réunit dans son personnage toutes les vertus qu'il a trouvées éparses, comme fit Praxitèle de sa Vénus : ce portrait imaginaire produit bien des illusions chez les jeunes personnes ; elles cherchent le modèle de ce beau tableau ; elles croient souvent l'avoir trouvé, et après beaucoup d'erreurs, beaucoup de fautes, les plus sensibles prennent en aversion ce qui les environne, fruit d'une prevention trop à l'avantage des hommes. Il me semble qu'on peut faire ce parallèle avec les politiques imbus des principes du *Contrat social* et qui le prendraient pour autre chose qu'une hypothèse. Si on voulait supposer que l'homme n'est naturellement ni bon, ni méchant, mais qu'il est susceptible de prendre toutes les formes, dans l'origine, de même que la cire molle peut recevoir l'empreinte de tous les cachets, si on disait que les hommes sont pour la plupart condamnés à une ignorance invincible, et qu'avec le désir d'être heureux, ils n'en sauraient trouver les moyens par eux-mêmes, il me semble qu'en suivant cette opinion qui paraît assez fondée, on pourrait penser que le fondement du gouvernement le plus approprié à la nature humaine serait dans l'autorité que donnent avec tant de justice les lumières, la raison, et dans la distance immense qui sépare l'homme savant et vertueux de la foule. Si on supposait qu'un homme de génie, un legislateur tel qu'un Platon, un Socrate, fût arrivé parmi des hommes épars dans les forêts et vivant dans le pur état de nature, je ne doute point qu'il ne se fût acquis la plus grande autorité et qu'après avoir formé les mœurs de ces hommes sensibles, il n'eût établi une bonne forme de gouvernement. J'aime à me représenter un philosophe dictant des lois sages, charmant par des

accents sublimes et nouveaux les peuplades grossières, réveillant dans ces âmes neuves des sentiments que la nature y avait cachés, pour être éveillés à la voix de la philosophie. Les hommes ne connaissent pas le bien naturellement, mais il me paraît démontré qu'il existe en eux un instinct qui les porte au beau moral, dès qu'il leur est présenté ; c'est comme un homme, bien organisé, qui ne connaît pas les règles de l'harmonie, mais qui est naturellement flatté d'une consonnance. Cette heureuse disposition, ce charme, cette autorité invincible de la vertu et des lumières sur le commun des hommes et surtout sur des hommes ayant encore la simplicité originelle, me paraît le caractère le plus distinctif de la supériorité de notre espèce, et pourquoi ne pourrait-on pas lui rapporter l'origine des sociétés et des gouvernements ? Une preuve de la possibilité de ce que j'avance, c'est l'autorité que s'acquirent les Jésuites sur les habitants du Paraguay, sans autres armes que les lumières, la religion et les vertus bienfaisantes.

Observons que plus il y a de simplicité et d'ignorance chez les hommes, moins l'autorité de la philosophie y trouve de résistance et plus un législateur y trouve de facilité. Ce paradoxe n'en sera plus un, si on considère que l'activité des passions particulières est le plus grand obstacle à une bonne législation. Lorsque les hommes veulent faire les raisonneurs, lorsque mille petits esprits ont barbouillé la philosophie de leurs misérables conceptions, elle n'est plus reconnaissable, et on l'a couverte de tant de masques différents que quand elle paraîtrait à visage découvert, on ne saurait pas si c'est bien elle-même. Comment la respecterait-on ? Si un Socrate ou un Platon paraissait

parmi nous, il serait conspué. La pureté des mœurs, la simplicité, voilà les seules conditions que doive demander un législateur philosophe! Otez cela, vous n'aurez jamais que des gouvernements imparfaits ; les meilleures institutions produiront quelquefois les plus grands maux. On crie tant contre le despotisme ; mais le despotisme sera toujours parmi les hommes corrompus, qu'il soit là ou là qu'importe ? Pourquoi le despote commet-il des crimes exécrables ? C'est qu'il trouve des âmes viles pour se vendre, des âmes lâches pour le souffrir. Écrasez ce despote ; tant que ces âmes viles, ces lâches, conserveront leur corruption et la bassesse, qu'aurez-vous fait ? Rien qu'établir des milliers de despotes à la place d'un seul. Que gagnerait, je vous demande, un homme qui voudrait établir le despotisme chez un peuple composé d'hommes vertueux ? Quels moyens de séduction pourrait-il employer s'il ne trouvait aucun complice ? Eh bien ! convenez que ce qui rend le despotisme dangereux rend aussi la liberté impossible. Changez les mœurs et vous n'aurez plus de despote à craindre. On erre depuis longtemps autour de ce problème : les hommes étant corrompus, quelle est la forme de gouvernement qui pourrait sauver de l'oppression les gouvernés, en arrêtant les efforts que font toujours les gouvernants pour usurper l'autorité ? La seule réponse qu'on puisse y faire est celle-ci : Opposez les pouvoirs les uns aux autres. Balancez-les de manière que les efforts des oppresseurs se détruisent. Comptez toujours sur la perversité de ceux qui vous gouvernent, et cherchez à enchaîner les passions d'un corps par celles d'un autre. Si vous confiez l'autorité législative à un seul corps, soyez sûr que vous serez opprimé. Si vous établissez l'unité d'un seul

corps, on vous parlera sans cesse de liberté et on vous accablera de fers. Ce discours est sage : mais l'exemple de l'Angleterre qu'on nous donne pour un modèle unique de la pondération des gouvernements n'est pas rassurant. Les malheurs qui accablent l'Europe ne viennent pas de l'ignorance, mais de la perversité des mœurs. Que les hommes qui pensent soient bien convaincus qu'il ne peut jamais exister un ordre de choses satisfaisant sans une amélioration dans les mœurs. Puisse le temps qui tend à épuiser toutes les combinaisons possibles, physiques et morales, emmener enfin cette heureuse révolution dans la suite des siècles ; mais convenez avec une douleur bien sentie que jamais nous n'en fûmes plus éloignés !

IV

NOTES SUR L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE

L'histoire moderne nous montre, dans diverses occasions, la coalition des rois avec les peuples contre la tyrannie des nobles ou des corps particuliers, dont la puissance accrue par des usurpations multipliées était devenue insupportable. Pendant le règne des lois féodales, on voit les serfs lassés du joug avilissant des seigneurs céder insensiblement à l'autorité des rois qui, trop faibles alors pour opprimer, eurent l'adresse de semer la division parmi les nobles, de profiter du trouble qui régnait entre eux, et du mécontentement que leurs guerres, leur ambition, leur orgueil, répandaient parmi leurs vassaux. C'est ainsi que peu à peu

le gouvernement féodal cessa, l'autorité des monarques s'accrut, et toutes ces petites principautés se fondirent dans la puissance royale, comme les rivières vont se confondre dans la mer et la grossissent de leurs eaux. Sans doute, la condition des peuples s'améliora dans l'intervalle qui sépara leur réunion avec le monarque d'avec la sujétion entière des seigneurs. La politique des ménagements est la plus forte digue contre la tyrannie et les peuples ne semblent respirer que lorsque deux partis ambitieux, se disputant la souveraineté, cherchent à se créer le plus grand nombre possible de partisans, ce qui les engage à ménager les sujets ou pendant qu'occupés à lutter l'un contre l'autre la force qu'ils emploient pour se comprimer réciproquement tourne au profit de la liberté publique. Les deux rois de Sparte, les patriciens et les tribuns de Rome, en offrent un exemple dans l'histoire ancienne, et nous en avons de plus récents dans ce qui s'est passé dans les temps modernes, et ce qui se passe encore de nos jours. Outre l'exemple que je viens de citer, le Danemark nous en offre encore un frappant ; les états généraux de ce royaume, où la couronne était élective, ne voulaient confier au roi et au Sénat que l'autorité nécessaire pour l'exécution des lois ; mais par une suite d'abus, le Sénat, composé du corps des nobles, s'était arrogé une prépondérance vexatoire et tyrannique : le peuple lassé et indigné ne vit d'autre moyen pour abattre ce corps que de se jeter dans les bras de son roi. Les états généraux abdiquant toute autorité et se rendant à la discrétion du monarque semblent composés pour une servitude sans retour. Cependant le bienfait qu'ils accordaient à la couronne, augmenta sa puissance ; la fierté qu'ils en ressentaient et le droit

acquis à sa reconnaissance, d'un autre côté la crainte du roi de voir renaître l'autorité de ses antagonistes, sut maintenir parmi ce peuple une apparence de liberté.

Dans le moment où j'écris ces lignes (en avril 1795), après une tyrannie d'autant plus insouffrable, d'autant plus exécrable qu'elle était exercée par la portion la plus vile, la plus corrompue, la plus ignorante de la nation, après toutes les plaies faites à l'humanité, telles que les pages sanglantes de l'histoire des proscriptions des 30 tyrans d'Athènes, des Marius, des Sylla, des triumvirs de Rome, n'offrent rien d'approchant, après des massacres plus multiples, cent fois plus odieux, plus atroces que ceux de la Saint-Barthélemy et des Cévennes, d'Irlande, d'Écosse, après que le sang précieux, versé par les tyrans de notre partie infortunée, a suffi pour éteindre tous les buchers allumés par la féroce inquisition, comme il sert à en effacer la mémoire; enfin, après les maux les plus affreux qu'ait vomis la boite de Pandore, maux de tout genre que nos oppresseurs, nos bourreaux ont subtilisés, raffinés, présentés sous toutes les formes, maux qui pressent encore nos cœurs, qui nous entourent, qui nous enlacent et dont les atteintes cruelles vont peut-être recommencer (Dieu, écartez ce funeste présage !), si nous respirons un instant comme les malheureux soumis à la question, dont on fait cesser momentanement la torture, c'est parce que nos bourreaux se combattent entre eux. Un parti dominant est en ce moment occupé à lutter contre les restes de celui qu'il a abattu; mais détournons nos yeux de dessus cet affreux tableau dont les noires couleurs viennent malgré nous obscurcir les pages que nous lisons, que nous

écrivons, pour nous en distraire et pour confirmer la vérité politique qui fait le sujet de cette note. Transportons-nous à l'époque mémorable de l'Assemblée constituante. Imaginons que notre monarque infortuné, que la faiblesse conduisit à l'échafaud, au lieu d'être guidé par les conseils pernicieux de sa cour ignorante et corrompue, eût eu près de lui un *L'Hôpital*, un ministre jaloux de sa vraie gloire et de sa puissance, qui eût réuni aux lumières qui constituent l'homme d'État, ce respect pour les droits de l'humanité violée par les abus, les exactions de toute espèce, qui formaient le cortège de l'ancien régime. Imaginons le discours qu'il aurait pu lui tenir dans cette circonstance décisive, le tableau de la vérité qu'il aurait pu lui montrer. Sans doute le bon roi aurait senti que l'unique parti qu'il avait à prendre, était de se jeter dans les bras de son peuple, comme le peuple s'était autrefois jeté dans les bras de ses rois. Que de maux auraient été épargnés à la France, que de sang, que de larmes arrêtés dans leur source, que d'intrigues funestes déjouées, que de complots, que de projets sinistres renversés, si Louis XVI venant à l'Assemblée des états généraux lorsque deux ordres orgueilleux voulant s'arroger une prépondérance à laquelle ils étaient trop accoutumés, disputaient à ce qu'ils appelaient le *Tiers état*, des droits que le temps devait leur faire recouvrer, si dans un discours dicté par son cœur, s'adressant aux nobles et aux prêtres, il leur eût dit en substance ! « O vous, qui vous dites les appuis du trône, et qui depuis si longtemps travaillez à en saper la base, le temps est arrivé où votre orgueil et votre ambition vont trouver leur écueil ; vous aviez élevé une barrière entre moi et mon peuple, vous prétendiez être dans la monar-

chie des échelons nécessaires ; aujourd'hui ces échelons sont superflus ; je ne veux plus d'intermédiaire entre moi et mes enfants. Je prétends qu'ils m'entourent, qu'ils me pressent, et que mes bras puissent les embrasser sans obstacle. Je verrai par moi-même. La vérité ne me sera plus déguisée, les plaintes pourront parvenir jusqu'à moi, et dès cet instant, je brise le prisme que vous avez mis devant mes yeux pour couvrir de couleurs trompeuses les haillons de la misère qui cachaient le plus grand nombre de mes sujets. Ils me pardonneront les maux qu'ils ont soufferts trop longtemps, et s'en prendront à vous qui, par une adresse criminelle sûtes me les cacher. Désormais mes soins vont être employés à les corriger. O vous tous, représentants de mon peuple, qui connaissez ses besoins, qu'il a chargés du noble emploi de les réparer, venez, parlez librement, ne craignez pas de me reprocher mes fautes passées ! Je ne devrais rougir que d'en laisser subsister les effets. Je veux être votre collaborateur et ce sera la plus belle fonction de mon règne. Je dépose entre vos mains ma puissance ; faites-la servir tout entière à guérir les plaies que des mains criminelles approfondirent ; ne me laissez que l'autorité nécessaire pour opérer le bien et, loin de m'en plaindre, je vous regarderai comme mes amis, mes bienfaiteurs ».

V

PROBLÈME MORAL. COMMENT PRÉVIENT-ON LES DÉLITS ?

Il vaut mieux prévenir les délits que les punir ; c'est là le but principal de toute bonne législation qui ne

vise qu'à conduire les hommes au plus grand degré de bonheur possible, ou (pour parler d'une manière plus analogue au rapport des biens aux maux de la vie humaine) qui tend à rendre leur condition la moins misérable qu'il se peut ; mais nous ne pouvons nous dissimuler que la majeure partie des moyens employés jusqu'à présent sont faux ou absolument contraires à la fin proposée. Il est impossible, sans doute, de réduire l'activité turbulente des hommes à un ordre précis et géométrique exempt de confusion et d'irrégularité... Ainsi que dans l'ordre physique, les perturbations dans les mouvements des planètes ne sont pas détruites par les lois simples et constantes de la nature, de même, dans l'ordre moral, les perturbations ou ces désordres occasionnés par les attractions infinies et opposées du plaisir et de la douleur ne peuvent être vaincus par les lois humaines ; voilà justement quelle fut toujours la chimère des hommes bornés, lorsqu'ils tiennent les rênes du gouvernement. Pousser la sévérité jusqu'à défendre à la multitude des actions indifférentes par elles-mêmes, ce n'est pas prévenir des délits qui n'en peuvent naître, mais c'est en créer de nouveaux, c'est donner des limites arbitraires au vice et à la vertu, que l'on nous dit être fondés sur des bases éternelles et immuables. A quoi en serions-nous réduits, si l'on devait nous défendre tout ce qui peut nous induire aux délits ? Il faudrait donc priver l'homme de l'usage de ses sens ; pour un motif capable de nous porter à des fautes réelles, il y en a mille qui ne nous entraînent qu'à ces actions indifférentes que des lois aussi mauvaises que rigoureuses ont voulu taxer de délits ; mais si les probabilités qu'on a de succomber croissent en raison du nombre des motifs qui nous excitent à la tenta-

tion, agrandir la sphère des délits c'est multiplier la probabilité de leur commission, la majeure partie des lois n'étant autre chose que les privilèges des puissants, c'est-à-dire un tribut payé par tous à l'utilité, au bien-être d'un petit nombre d'hommes. Voulez-vous prévenir les délits ? faites en sorte que les lois soient claires, simples, que toutes les forces de la nation soient concentrées pour les défendre, et qu'aucune partie n'en soit employée à les détruire. Veillez à ce que les lois favorisent moins certaines classes d'individus, que les individus mêmes. Faites que les hommes les craignent mais ne craignent qu'elles seules. La crainte qu'inspirent les lois est toujours salutaire ; celle qu'un homme inspire à d'autres ne peut qu'être funeste ; c'est cette crainte basse, servile, qui enfante les crimes. De la servitude naissent la volupté, la débauche ; de là la cruauté, fille de la faiblesse, attribut ordinaire des âmes détrempées par l'esclavage et inconnu aux hommes libres. Ces derniers cultivant leur esprit, le tiennent fixé sur des objets importants ; ils méditent sur les intérêts vrais de la nation. Leur âme, s'élevant sans cesse à des spéculations sublimes, se met enfin à l'unisson des grandes choses qui la tiennent occupée, tandis que les autres ne songeant qu'au moment présent cherchent à s'étourdir par les plaisirs bruyants, pour se distraire de l'anéantissement dans lequel ils vivent, accoutumés à l'incertitude sur tous les objets, dans un ordre de choses où rien n'est fixe, les suites de leurs délits deviennent problématiques pour eux et les passions qui les entraînent, et qui seules les déterminent, acquièrent d'autant plus d'empire qu'elles leur font voir plus d'obscurité dans l'avenir. Si l'incertitude des lois tombe sur une nation, que le climat rend déjà indo-

lente, elle conserve et augmente encore cette indolence. Si elle tombe sur une nation voluptueuse, mais active, elle disperse son activité sur un nombre infini de petites cabales et d'intrigues, qui répandent la méfiance dans tous les cœurs et qui font de la trahison et de la dissimulation la base de la prudence. Si elle tombe sur une nation forte et courageuse, l'incertitude ne dure pas, mais après avoir formé plusieurs oscillations de l'esclavage à la liberté et réciproquement, elle cède enfin au caractère ferme du peuple qui sait fixer cette fluctuation.

VI

De même qu'un rayon lumineux tombant sur la surface d'une eau limpide ou sur celle d'un pur cristal se réfléchit et blesse l'œil qui se trouve dans sa direction, ainsi le trait injurieux que le méchant lance contre l'homme vertueux, se réfléchit et ne pouvant pénétrer dans l'âme pure, retourne vers la main qui l'a lancé et sert à la déchirer.

Les villes assiégées gardent une police plus exacte, les armées qui sont en présence observent plus d'exactitude dans leurs mouvements, tous les artistes ne mettent jamais plus d'attention dans l'exécution de l'art que lorsqu'ils sont devant un rival connaisseur, ainsi nous ne veillons jamais mieux sur nous-mêmes que lorsque nous sommes entourés d'ennemis, et c'est là la grande utilité que le sage retire de ses antagonistes.

Il est nécessaire de rappeler de temps en temps les gouvernements vers leurs principes constitutifs. Qui

près d'eux est chargé de cet emploi ? le malheur. Ce fut l'ambition d'un Appius, ce furent les batailles de Cannes et de Thrasymène qui rappelèrent les Romains à l'amour de la patrie. Les peuples n'ont sur ce point que l'infortune pour maître. C'est de ses dures leçons que nous devons attendre le salut de notre malheureuse patrie. Le souvenir des malheurs qu'elle a éprouvés, le sentiment de ceux qui l'attendent encore, lui ouvriront peut-être les yeux et l'arrêteront dans cette pente rapide qui l'entraîne vers l'abîme. La dernière révolution qui s'est opérée dans les esprits, à la chute de l'un de nos tyrans le plus acharné, dont la crainte concentrait l'indignation, peuvent nous faire voir que l'esprit de la nation est moins perverti qu'il ne le paraît. Il viendra sans doute un temps, et ce temps n'est peut-être pas éloigné, où on gémira de toutes les calamités passées, où une folie sans exemple, nourrie depuis le commencement par des charlatans et des bourreaux politiques, sera vue sous sa vraie face, où on rougira des plaies qu'on a faites à l'humanité, où ceux qui auront égaré le peuple seront démasqués, seront traités de la même manière que leur dernier compagnon. Si la révolution n'a pas totalement dénaturé les Français, s'ils n'ont été qu'égarés, lorsqu'une suite de malheurs leur aura dessillé les yeux, il y a lieu d'espérer qu'instruits de leurs fautes passées, guéris d'ailleurs de leurs anciens préjugés, et délivrés de cette mollesse, de cette apathie où les retenait leur ancien gouvernement, ils seront susceptibles d'une bonne législation. Puisse, dans ce temps, que nos yeux condamnés à pleurer pendant cette génération ne verront pas sans doute, puisse s'élever un homme digne de rendre le bonheur à sa patrie, un homme qui, affranchi de toutes ces miséra-

bles passions, qui ont fait notre perte, ne consulte que l'ordre immuable de la justice et de la raison, qui ne prenant conseil que de l'état particulier des circonstances où se trouvera la nation, n'asseoye son édifice que sur les rapports réels, et non sur des idées de perfection chimérique! Je crois voir dans l'avenir que malgré l'état apparent de l'esprit public, quelque mauvaise idée qu'en ayent les gens sensés, un législateur manquera plutôt aux Français que les Français au législateur.

VII

Pour les Romains, l'existence n'était pas dans la vie, mais dans la gloire; tel était le cas qu'ils faisaient d'eux-mêmes, sous ce rapport, qu'ils consentaient à cesser de vivre, par un instinct naturel qui faisait qu'ils se préféraient à leur vie et qu'ils ne mourraient que pour mieux vivre. Ajoutez à cela que l'âme occupée du sacrifice qu'elle allait faire, du motif qui la déterminait, du péril qu'elle évitait, ne voyait point proprement la mort parce que la passion fait sentir et jamais voir.

VIII

Brutus, ce modèle sans cesse cité des républicains, après avoir vengé les lois et la liberté par le meurtre de César, crut devoir cependant respecter ces mêmes lois en épargnant les citoyens soupçonnés et même convaincus d'avoir été les fauteurs de la tyrannie, mais qui ne s'étaient pas eux-mêmes érigés en tyrans.

La manière dont il justifie sa conduite, dans une lettre de Cicéron, qui lui reprochait *révolutionnairement* sa faiblesse, mérite d'être citée bien plus que son attentat contre son bienfaiteur.

« *Statuo nihil nisi hoc senatus aut populi romani judicium esse de iis civibus qui pugnantes non interierunt : at hoc ipsum, inquies, inique facis qui hostilis animi in rempublicam homines, cives appellas : imo justissime, quod enim nondum senatus censuit, nec populus romanus jussit, id arroganter non præjudico neque revoco ad arbitrium meum.*

Quel exemple Brutus a donné à nos révolutionnaires ! Pourquoi n'ont-ils jamais parlé de ce trait ? c'est qu'ils sont loin de connaître Brutus.

L'abbé de Mably s'exprime sur ce sujet d'une manière qui ne me plaît point du tout. Il est malheureusement des circonstances désespérées, dit-il, où la *politique ordonne de punir les intentions*, et jusqu'au pouvoir de faire le mal : le Sénat en proscrivant César eut dû faire périr Antoine.

Quelle politique odieuse ! Je réclame au nom de la justice et de l'humanité contre cette aberration des principes. S'il existait des cas où il fut nécessaire de violer les lois, de fouler aux pieds les premiers principes du droit naturel et *cela pour le salut du peuple*, toutes les idées seraient confondues. Plus de morale, plus de principe, plus de sanction des lois naturelles ! Car, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, les lois qui nous régissent sont générales, inflexibles, sans exception, ou elles ne sont rien. Ah ! c'est en répétant ces maximes dangereuses que nos tyrans, nos bourreaux nous ont décimés, se sont abreuvés de notre sang, gorgés de nos richesses.

NOTES ET DISCUSSIONS PHILOSOPHIQUES

I

NOTES SUR LA MORALE

I

RÉFLEXIONS NÉES EN LISANT CE QUE DIT JEAN-JACQUES ROUSSEAU DANS LA PROFESSION DU VICAIRE SAVOYARD SUR LA CONSCIENCE.

Si, comme l'a si bien dit le sage Locke, tout principe inné est une chimère, nous pouvons, je crois, reléguer au même rang ce sentiment que l'on nous dit avoir été mis par la nature au fond de nos âmes, pour nous servir de règles précises, de mesures exactes pour juger de la bonté, de la méchanceté de nos actions, et de celles d'autrui.

Cette opinion soutenue par un de nos philosophes le

plus vrai et le plus profond, et surtout le plus éloquent (1), étayée par tout ce qui peut entraîner avec le plus d'empire, séduire avec le plus de prestige, ne doit pas nous en imposer. La raison n'approuve pas toujours ce qui a séduit le cœur; et le langage du sentiment, si puissant pour persuader, ne tient pas toujours contre un examen rigoureux et réfléchi. Tâchons dans nos opinions, principalement dans celles qui servent de base à nos principes de conduite dans la vie, tâchons, dis-je, de ne rien donner à l'imagination. Asseyons sur des fondements plus solides, l'édifice précieux de nos connaissances morales; si, comme j'en suis convaincu, la morale est susceptible de démonstration, employons toutes nos facultés à prouver ses théorèmes intéressants et avec toute l'attention dont nous sommes capables, cherchons à déduire les conséquences lumineuses dont l'application doit nous guider dans nos actions.

L'étude des rapports que l'homme soutient avec ses semblables (si elle est bien faite), fournira à la raison assez de motifs pour remplir ses devoirs, sans qu'il soit besoin de recourir à des principes innés, occultes, chimériques, qui ne peuvent être embrassés que par des imaginations exaltées ou des esprits crédules. Trop souvent la superstition donna à la morale de ces bases imaginaires; trop souvent des prêtres de toutes les religions imaginèrent des faux systèmes qui, en accréditant l'erreur, donnèrent plus de force, plus de latitude à l'empire qu'ils tendaient à s'arroger sur la crédulité.

A cela, le plus glorieux usage de la philosophie serait de dissiper ces erreurs et de faire sortir la morale de ces ténèbres qui la couvrent, d'apprendre aux hommes quels sont leurs devoirs, de les leur montrer, non

(1) Rousseau.

sous cette forme hideuse qui les leur a fait prendre si souvent en aversion, mais sous leur vrai rapport : c'est-à-dire, comme l'unique route du bonheur auquel tous aspirent. L'homme ne peut être solidement vertueux que lorsqu'il s'est démontré à lui-même, soit par le raisonnement, soit par son expérience, que la vertu et le bonheur sont inséparables ; lorsque l'idée du vice et celle de l'opprobre, de l'infortune, sont tellement liées dans son esprit que l'une suit toujours l'autre nécessairement : car alors, le même sentiment qui l'entraîne irrésistiblement vers son bien-être, le mène aussi à la vertu, les deux voyes ne font qu'une et les deux buts sont confondus ; tant que les moralistes sépareront le chemin du bonheur de celui de la vertu, les hommes abandonneront toujours le premier pour suivre le second. Tous leurs sentiments seront toujours subordonnés à l'intérêt, au désir actuel du bien-être ; c'est le seul qui ne les quittera jamais, c'est le seul commun à tout être sensible, c'est le seul qui vienne directement de la nature.

Après ces réflexions, tâchons de réfuter par le raisonnement le principe d'une conscience innée, que Rousseau établit par le sentiment. Les écrits de ce philosophe respirent l'amour de la vertu ; son cœur en était embrasé et cette ardeur qui élevait son génie, qui le rendait si éloquent, a pu quelquefois l'entraîner loin de la vérité ; on voit qu'il a puisé plus dans son cœur que dans l'étude de la nature humaine. S'il l'avait mieux connue il n'aurait pas avancé cette erreur qu'il regarde comme un principe : l'homme est essentiellement bon.

Toutes nos idées sont des acquisitions ; celle du bien et du mal moral, loin d'être naturelle, est au contraire

fondée sur des raisonnements qui paraissent surpasser la portée d'un esprit que l'âge des réflexions n'a pas encore mûri. Dans l'ordre physique, chaque être sentant a la portion d'intelligence nécessaire pour connaître ce qui est bon ou contraire à sa nature, et le sentiment qui la conduit à se porter vers l'un ou à s'écarter de l'autre, est un résultat nécessaire de son organisation et indépendant du raisonnement. Tout être sentant suit ses lois que la nature lui a prescrites, d'une manière invariable et nécessaire.

L'homme considéré physiquement et dans l'état de nature ne fait pas un être à part et suit paisiblement les traces de la mère commune. Mais il n'a pu longtems rester sous cette sage tutelle et bientôt il a voulu marcher seul : les fautes dans lesquelles il s'est précipité ont justifié son imprudence ; le malheur en a été la suite. Un ordre chimérique a pris la place de celui qui lui était assigné. Bientôt, tout a été confusion, chaos pour lui, et marchant à tâtons dans le labyrinthe qu'il s'était construit, s'égarant toujours, à mesure qu'il allait en avant, il est enfin parvenu au point qu'il lui serait impossible de revenir d'où il est parti, et qu'il semble condamné à ne se retrouver jamais.

Si, au milieu des ténèbres qui nous environnent de toutes parts, nous voulons trouver encore quelque lueur, tâchons de nous placer à ce moment où l'homme sort des mains de la nature, et pour distinguer son ouvrage du nôtre, oublions tout ce que nous savons. Considérons d'abord l'homme isolé, ne voyons que ses rapports physiques : qu'ils nous servent de type et croyons que s'il est possible de bien diriger l'homme dans l'ordre des choses qu'il s'est créé, ce ne sera qu'en imitant la manière dont la nature le conduisait dans

celui qu'elle lui avait prescrit et dont, pour son bonheur, il n'eût jamais dû s'écarter.

Que les hommes aient toujours été rassemblés en Société, ou qu'ils ayent commencé à être seuls, errant dans les forêts, n'ayant d'autre guide que la seule impulsion de la nature (question, je pense, difficile à résoudre), toujours me paraît-il démontré que la nature ne voyant que l'individu qu'elle formait, ne lui donna dès sa naissance, d'autre sentiment que celui qui le portait à sa conservation. Si dans l'état de faiblesse où il était alors, elle le mit dans un état de dépendance de celle qui lui donna le jour, et par là établit un rapport entre la mère et l'enfant, elle ne donna d'autre étendue à ce rapport que la durée du besoin de l'enfant, et dès qu'il put se passer de secours étranger, le même sentiment, qui l'avait mis sous la dépendance d'autrui, le porta à s'en affranchir. Faible il avait sucé le lait que sa mère lui présentait et avait usé de la seule nourriture qui pouvait lui convenir ; fort, il va chercher ses aliments et n'attend pas qu'une main étrangère vienne pourvoir à sa subsistance.

Je vois toujours dans l'état de nature l'individu occupé de lui-même ; il se suffit jusqu'à ce que pourtant son corps, ayant pris son entier accroissement, un superflu d'existence rende un instant sa sensibilité expansive. Alors la nature lui fait éprouver un besoin jusqu'alors inconnu ; occupée de la reproduction de l'espèce, elle le contraint à y coopérer, elle l'entraîne par un attrait puissant vers sa femelle ; l'union des sexes s'accomplit, mais elle cesse avec le besoin qui la fit naître.

Je raisonne ici d'après l'hypothèse que l'homme n'est pas né en société, et si on veut distinguer les senti-

ments naturels des sentiments acquis, il faut bien forcément le supposer abandonné aux soins de la mère commune.

Supposons maintenant que cet état d'isolement n'ait pu durer. Je ne vois encore que le besoin qui ait pu le faire cesser ; chaque homme contraint par sa faiblesse de se rapprocher de ses semblables, n'a pu porter dans la société que son intérêt ; il a désiré de jouir des avantages nouveaux de l'association, sans songer à contribuer à l'utilité des associés. De là l'esprit de guerre, de discorde qui commença avec les sociétés et qui durera autant qu'elles.

Combien de tems fallait-il sans doute à l'homme civilisé pour qu'il comprît que, pour se rendre fort de la force commune, il fallait sacrifier sa volonté particulière. L'on juge par notre exemple combien il dut lui en coûter pour immoler son intérêt ; ce ne put être que lorsque ses lumières lui eurent démontré que c'était l'unique moyen de devenir plus heureux par ce sacrifice momentané.

Je ne donnerai pas plus d'extension à ces idées : je n'en déduirai pas les conséquences nombreuses qui en résultent. Je ne suis parti de principes si éloignés que pour examiner les sentiments primitifs, qui sont nés dans le cœur de l'homme, m'assurer que rien en lui n'était inné que le désir de son bonheur, que tout se rapportait à ce but, que les sentiments relatifs aux individus de son espèce, fondés sur son intérêt, lui étaient toujours subordonnés ; que si le besoin leur donna naissance, le besoin les perpétue. Ces principes ne sont pas relevés, mais je les crois conformes à la nature de l'homme et je pense qu'on pourrait en tirer parti pour poser les bases de la morale. Faisons en l'application

pour prouver que si la moralité de nos actions consiste dans le jugement que nous portons de leur bonté ou de leur méchanceté relative, elle n'est fondée sur aucun principe inné, mais sur des idées d'ordre, de rapport qui sont le fruit des lumières et qui naissent du raisonnement.

II

NOTES SUR LE PREMIER LIVRE DES LOIS DE CICÉRON

Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, præclara quadam conditione generatum esse a Deo. Solum est enim ex totis animantium generibus atque naturis, particeps rationis, cum cætera sint omnia expertia. Quid est autem ratione divinius? (1)

Telle est cette raison sublime que Cicéron élève si haut, par laquelle il nous regarde comme en communication avec les dieux (*ut homines deorum agnatione et gente teneantur* (2)) Rien n'élève l'âme comme les principes répandus dans tous ses ouvrages de morale. L'homme est étonné de se trouver si grand. On est tenté de croire que ces philosophes anciens, qui ont puisé dans leur cœur de tels principes, étaient d'une nature différente et supérieure à la nôtre. Pour moi, lorsque je

(1) *De Legibus*, liv. I, § 7.
(2) *Id.*

lis ces ouvrages, je me sens effrayé de la hauteur où ils me portent et quand je rentre en mon âme, le doute me paraît terrible. Il faut convenir qu'en examinant la morale, du côté de la sublimité des principes, nos modernes sont, bien inférieurs aux anciens, mais si l'homme a dégénéré, toute notre philosophie doit être adaptée à notre état actuel. Je ne sais si, en perfectionnant notre manière de raisonner, nous n'avons pas perdu de cette élévation des anciens ; ce qu'il y a de certain, c'est que leurs ouvrages paraissent être plutôt le produit d'un certain instinct de grandeur que d'une logique exacte. Je ne crains pas de trop avancer. En effet, si nous cherchons à bien déterminer nos idées par une analyse exacte, et si nous voulons admettre que des principes qui portent dans notre esprit de la précision et de la clarté, que deviendront ces sentiments innés du beau, du juste, de l'honnête ? Tout ce que l'on suppose inné dans l'homme offre-t-il quelque prise à la raison ; n'est-il pas couvert d'obscurité (1) ?

Si la raison n'est que l'art de poser des principes, d'en déduire des conséquences, si on apprend à raisonner à l'aide des méthodes analytiques ou des langues, si ce n'est qu'à l'aide de méthodes artificielles que nous parvenons à la vérité, ou bien, si nous ne pouvons nous faire des idées abstraites qu'au moyen des mots, et que raisonner ne soit qu'avoir des idées abstraites, d'où il suivrait que les animaux ne différeraient de l'homme que parce qu'ils n'ont pas de langue ; enfin, si notre manière de raisonner consiste à diviser les objets de

(1) Confer Rousseau, *Emile*, 326-327, édit. Garnier.

(2) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ch. IV-V-VI, Paris 1798, Houel.

nos connaissances en certaines classes de genres, d'espèces pour pouvoir les parcourir successivement, ne pouvant en embrasser qu'un petit nombre à la fois, notre raison alors attestera notre faiblesse, et loin de nous égaler à Dieu, qui ne raisonne pas, mais qui voit tout, elle nous circonscrira dans des limites bien étroites : aussi un philosophe très moderne pense-t-il que ce n'est pas la raison qui caractérise la dignité de l'homme, mais le sentiment (1). En quoi il retombe dans l'obscurité des anciens pour poser les bases de la morale. Si le sens intime nous éclairait sur nos devoirs, tous les livres de morale seraient inutiles ; mais comme la manière de sentir est très différente, qu'il n'y a aucun rapport entre ce que sent un homme dont l'imagination est exaltée par des méditations profondes, et ce que sent un homme grossier, dont les facultés intellectuelles semblent nulles, on ne peut établir rien de certain sur une base aussi variable. Nous sommes assez portés à supposer dans les autres ce que nous sentons en nous-mêmes, c'est ce qui rend les métaphysiciens si obscurs. Si vous faites un bon raisonnement je vous entendrai, mais si vous parlez comme vous sentez, souvent je ne vous entendrai pas, parce qu'il me faut l'expérience de ce que vous éprouvez. Aussi les anciens et surtout les stoïciens sont-ils souvent inintelligibles parce qu'ils ont plus senti qu'ils n'ont raisonné. Ces hommes-là n'avaient jamais étudié l'homme qu'en eux-mêmes, et pouvaient-ils prendre pour naturel ce qu'ils auraient vu n'exister qu'en eux, s'ils avaient observé les autres. Ignoraient-ils qu'il y avait des nations entières auxquelles leurs principes étaient inap-

(1) Rousseau (*Emile*) (327).

plicables ? Auraient-ils pu nier l'influence des causes physiques et regarder l'âme comme une substance absolument indépendante, dont les facultés croissaient séparément de celles du corps et se perfectionnaient par elles-mêmes, s'ils avaient observé la différence des caractères, des mœurs de plusieurs peuples sous différentes latitudes, et s'ils avaient senti comme nous, combien l'état de nos organes influe sur l'état de notre âme. Ces hommes avaient-ils donc une organisation toute différente de la nôtre ?

Revenons à Cicéron et à ce qu'il dit de la raison. Tantôt il considère la raison comme l'instrument pour parvenir à la vérité, tantôt il la regarde comme l'instrument qui nous porte au grand, au beau moral, à l'honnêteté. Dans le premier cas, il me semble l'élever plus haut qu'elle ne mérite. En second lieu, comment prouvera-t-il que l'instinct moral nous est donné par la nature ? Nous voyons tous les êtres organisés suivre invariablement leur instinct, pourquoi l'homme seul manquerait-il au sien ? Pourquoi prenons-nous si facilement toutes les impressions les plus contraires à cet instinct ?

D'où vient qu'il n'y a qu'une portion infiniment petite des hommes qui en ressentent l'impulsion, que tout le reste vit dans l'opprobre du vice ? Pourquoi, malgré tous nos efforts, chancelons-nous tant dans le chemin de la vertu ? Pourquoi, portés au bien par instinct, avons-nous si fort à combattre ? Pourquoi enfin appeler fort ou vertueux, celui qui ne fait que suivre son instinct ? « Si la dépravation des habitudes, dit Cicéron, si la variété des opinions n'entraînaient pas nos faibles esprits et ne les tournaient à leur gré, un homme ne différerait pas plus d'un autre homme que de lui-

même (1) ». Il n'y a point de variétés dans l'espèce; les différences ne sont qu'accidentelles. Laissons de côté tout ce qu'on peut dire contre cette opinion pour n'examiner que ce qui se rapporte à cet instinct universel et inhérent à l'espèce. Quelle preuve nous en donne-t-on? A-t-on essayé d'abandonner un enfant à lui-même pour y reconnaître dans la suite un sublime naturel? Voit-on que ceux qui se sont le moins écartés de la nature, les sauvages ou les paysans, soient plus également portés vers le bien? Ne voit-on pas au contraire en eux des sentiments, des affections, qui ont un rapport singulier au climat ou aux autres causes physiques qui ont pu influer sur eux. Nous avons donc, ce me semble, de bonnes raisons pour nier l'existence d'un instinct moral, ou des sentiments innés quelconques, et tant qu'on ne donnera pas d'autres preuves, ce serait compromettre la morale que de l'asseoir sur une base aussi incertaine. Lorsque Cicéron, au commencement de son *Traité des Lois* (2), invoque la raison, qu'il définit la loi : la raison suprême gravée dans la nature de l'homme, qui prescrit ce qu'il doit faire et défend ce dont il doit s'abstenir, devons-nous donner comme lui au mot raison un sens aussi relevé mais si obscur, ou bien nous ferons-nous des idées plus basses, à la vérité, mais plus exactes? Il faut sans doute ici préférer la solidité à l'éclat et si nous pouvons tirer d'un principe incontestable les mêmes conséquences qu'il a déduites d'un principe obscur, nous croirons avoir gagné beaucoup, car ces conséquences sont si essentielles, notre bonheur est si bien attaché à leur vérité, que j'aime-

(1) Liv. I, § 7.
(2) *Id.*, § 12

rais mieux laisser subsister le principe pour ne pas renverser ce qui en dérive.

La nature nous a fait juste (1), dit Cicéron, qu'est-ce à dire? Un enfant est-il juste? Un homme privé de la société de ses semblables, dont l'esprit et le cœur auraient resté sans culture, serait-il juste? La justice n'est pas une faculté innée, non plus que la raison d'où elle émane. Je conçois que l'homme a été organisé par la nature de telle sorte qu'il a la faculté d'acquérir des idées, mais sans avoir aucune idée déterminée. Cette faculté s'exerce, selon les circonstances où l'individu se trouve placé, selon les objets qui le frappent. Les idées qu'il requiert, dès que ses sens commencent à se développer, se lient entre elles et forment insensiblement un système dont les parties s'enchaînent (2). D'abord, par exemple, l'enfant se porte vers les objets qui flattent nos sens, mais, si, en se livrant inconsidérément à tous les objets qui lui ont paru agréables, il vient à en trouver dans la suite quelque amertume, l'idée de douleur se joindra à celle d'agrément apparent, et il apprendra à fuir l'objet qu'il recherchait inconsidérément. Que dans l'enfance du genre humain, les hommes en s'associant n'aient songé qu'à leur intérêt particulier, ce qui paraît assez naturel par notre exemple, les troubles, guerres, maux de toute espèce, qui s'en seront suivis, n'auront pas tardé à leur faire sentir qu'il fallait sacrifier pour son intérêt même, une partie de ses avantages, pour retirer les fruits de l'association. C'est donc de l'expérience répétée des

(1) Cicéron, livre I, § 10.

(2) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section II, chapitre III, §§ 29 et 30 sur la liaison des idées.

maux, que résulta l'habitude de ne pas suivre ses premiers penchants. Suspendre son choix, examiner si, sous un bien apparent, qui se présente, n'est pas caché un plus grand mal à venir, tel est l'effet de la raison. Elle ne peut donc être que le résultat de l'expérience. Selon qu'on aura fait plus ou moins d'expériences, ou qu'on se sera rendu plus attentif à leurs suites, on sera plus ou moins raisonnable, ou plus ou moins juste ; donc la justice est une acquisition. Les hommes ne naissent pas justes ; ils peuvent le devenir, par l'expérience des maux que produit l'injustice. Les sociétés ne peuvent se maintenir que par la justice, ainsi l'a voulu la nature, non pas en imprimant cette qualité dans nos âmes, mais en nous faisant de telle sorte que nous soyons susceptibles de lier nos idées, de les conserver par la mémoire, et par conséquent de fuir un bien apparent, lorsqu'à l'idée de ce bien sera jointe, par l'expérience, l'idée d'un mal qui le suit ou l'accompagne. De là il suit que, quoique la justice ne soit point innée, elle n'est pas moins un résultat de notre nature. Le juste et l'injuste ne sont point arbitraires et de convention, et le bonheur et le malheur, dont la nature de l'homme est susceptible, est donné par cette nature même, elle est invariable. Partout l'homme recherche le plaisir et fuit la douleur ; il reste donc à prouver que le plaisir est la vertu et le crime le mal ; alors nous aurons la vraie sanction des lois naturelles. Lorsqu'on dit que la nature de l'homme est invariable, il faut prendre garde de ne pas confondre avec la nature des qualités accessoires et qui sont très sujettes aux variations. La nature d'un être est le rapport entre ses facultés et ses besoins. Partout l'homme a besoin de plaisir, partout il a les facultés nécessaires pour satisfaire ce premier

besoin, mais la manière d'appliquer ces facultés varie selon les lieux, les objets, les climats qui donnent à ces besoins particuliers plus ou moins d'intensité. Les sens sont partout les mêmes ; ils s'exercent sur les mêmes objets, mais avec plus ou moins de vivacité. La nature ne change pas pour cela. Donc l'homme, par son organisation générale, est partout le même, quoique l'état de ses sens suive singulièrement les variations des climats.

C'est une loi de nature que les sociétés ne puissent subsister sans *justice*. L'expérience de tous les lieux, de tous les âges en est une démonstration invincible. Cette *raison suprême*, universelle, n'est que le résultat de l'expérience, et lorsque les hommes, après une longue chaîne de maux ont fait des pactes d'association, ils ont dû se conformer aux idées dont leur expérience avait confirmé la vérité. Partout des hommes, rassemblés depuis longtemps, malheureux par l'injustice, par les rapines, par le manque de foi, par l'ingratitude, surent proscrire ces vices et mettre en honneur les vertus contraires, et le bonheur, venant à la suite des lois fondées sur les vrais rapports, dut les maintenir dans la bonne route. Un prince qui, dans des vues d'intérêt, aurait cherché à les ramener au malheur par des institutions contraires aux rapports, dont ils auraient acquis la connaissance, aurait bien pu, par la force, établir des lois injustes, mais il ne les eût jamais fait aimer, et le vice mis en loi eût toujours été repoussé du cœur des hommes. Tel est donc l'empire de la raison que, tant que les sociétés dans l'enfance ont ignoré ses lois, elles ont dû être agitées, cherchant avec l'inquiétude du malaise ce qu'elles sentaient leur manquer ; mais dès qu'à la suite d'une expérience plus ou

moins longue, l'aurore de la raison a commencé de les éclairer, qu'instruites par le malheur elles ont commencé d'entendre la voix de la justice, elles l'ont chérie comme l'élément qui leur était propre, comme le remède souverain à leurs maux. Toute loi écrite a donc dû, pour avoir le sacré caractère de loi, être l'expression des rapports que l'expérience avait découverts, aux hommes. Si les tyrans, par leur autorité usurpée, cherchèrent à renverser ces rapports, ils purent intimider les âmes, mais non changer la nature des choses. Leurs caprices ne purent faire des lois, car le caractère de la loi est la raison ou la justice. Nous n'avons donc pas besoin de recourir à un instinct moral pour trouver la sanction de la justice : cette sanction est évidemment dans son utilité même. Partout les hommes doivent aimer la vertu dans les autres parce que partout les hommes ont besoin de secours.

« *Ut vera et falsa, ut consequentia et contraria, sua sponte, non alienâ judicantur ; sic constans et perpetua ratio vitæ quæ est virtus, itemque inconstantia, quod est vitium, sua natura probatur* » (1).

Nous jugeons de la vérité soit en observant les rapports des objets extérieurs à nos sens ou en examinant la convenance et la disconvenance de nos idées abstraites ; la vérité est externe dans le premier cas, interne dans l'autre. Nous avons la certitude ou au moins une très grande probabilité que les choses sont hors de nous telles que nos sens les aperçoivent, car la constance des phénomènes, qui se succèdent dans le même ordre, nous est un témoignage invincible de l'existence des objets extérieurs de ces phénomènes ; cependant toute

(1) Cicéron, liv. I, § 17.

notre certitude sur ces objets se borne à l'existence des corps et des qualités qui affectent nos sens, sans que nous puissions jamais découvrir comment ces qualités existent dans les corps, quelle est leur liaison, en un mot, ce que sont les corps en eux-mêmes, puisqu'il peut y avoir un nombre infini de qualités qui sont appropriées à d'autres sens que les nôtres (1). De là les bornes de nos connaissances physiques. Quant aux vérités internes, elles sont des conceptions particulières de notre esprit, indépendantes des objets de nos sensations. Nous pouvons nous former des idées complexes dans lesquelles nous faisons entrer un certain nombre déterminé d'idées simples. Comme elles sont l'ouvrage de notre esprit, nous en connaissons la génération, nous pouvons donc les composer et les décomposer, les comparer entre elles sous divers rapports, examiner en quoi elles conviennent, et toutes les conséquences que nous déduirons de ces comparaisons ne pourront qu'être exactes puisque nous n'employons que des signes connus et dont nous sommes les auteurs. Les vérités que nous connaissons par ces moyens sont des vérités éternelles (2), parce que ne dépendant point de l'objet existant dans la nature, elles ne sont point sujettes aux variations que peuvent éprouver ces objets, mais tant que les hommes seront doués de raison, ils ne pourront pas ne pas apercevoir dans ces idées les mêmes rapports que nous y apercevons.

Les vérités fondamentales de la morale sont des vérités éternelles. La géométrie suppose l'étendue abstraite,

(1) Condillac, *Essai sur l'origine des conn. hum.*, section II, ch. I, § 2.

(2) Condillac, *Id.*, 2e partie, section II, chap. II, § 26.

(3) Condillac, *Id.*, *Id.*, chap. I.

et dans les modifications qu'elle en conçoit, dans les comparaisons, les mesures de cette étendue abstraite, elle ne s'occupe pas de la réalité des modifications au dehors, et c'est parce que ses démonstrations sont indépendantes de ce qui existe, qu'elles ont tant de certitude.

De même la morale suppose un être dont les facultés et les besoins sont donnés ; elle en déduit ses devoirs ; ses démonstrations sont rigoureuses, et quand il n'y aurait pas un seul homme juste sur la terre, la nécessité de la justice n'en serait pas moins évidente ? Comment s'est-on formé les idées de vice et de vertu, c'est en observant ce qui était utile aux hommes et ce qui leur était nuisible. On a vu, par exemple, que des êtres faibles, qui avaient besoin de se rendre des secours mutuels, devaient, étant rassemblés, avoir de certains devoirs à remplir ; la dépendance suppose des obligations. On a examiné qu'un être, qui ne pouvait rien seul, devait s'ordonner, par rapport à une société qui le protégeait ; on s'est formé ainsi l'idée de justice et d'utilité commune ; c'est donc de l'observation des facultés et des besoins de l'homme qu'on a déduit la théorie de ses devoirs. La distinction du vice et de la vertu n'est pas naturelle, mais elle est le résultat de l'expérience et du raisonnement ; elle est universelle, parce que partout l'homme a besoin de justice et que partout le vice est nuisible.

Nous avons un double avantage dans la démonstration des vérités morales, c'est que la raison et le sentiment concourent à la conviction. L'esprit jouit en apercevant dans un raisonnement exact la convenance des idées, et le cœur, pénétré par l'expérience des charmes de la vertu, rend la conviction plus intime.

Qu'il est heureux, pour les hommes, d'être dans une position où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt à ne pas l'être!

Les hommes ont dû avoir des idées de justice et de vertu; ils ont dû sentir la différence des actions avant d'avoir aucune notion de l'Etre suprême, car leur intérêt et leur expérience a dû leur faire apercevoir bientôt l'utilité de certaines actions et le désavantage de certaines autres, et ils ont dû mesurer leur estime sur ces bases naturelles. Ajoutez à cela que la nature a mis au fond de nos cœurs une sensibilité à l'harmonie de la vertu, sensibilité qui se développe dès l'aurore de la raison, de la même manière que la perception des consonnances en musique ou des proportions en architecture, plaît à tous les hommes bien organisés, sans qu'on puisse dire que la connaissance de ces arts soit innée (1). Au physique comme au moral, l'ordre et les proportions harmoniques sont en rapport avec nos âmes. Ce principe peut, ce me semble, être regardé comme naturel et général. Il n'en est pas de même de l'existence de Dieu. Cette vérité suppose des méditations métaphysiques, que des hommes occupés de leurs besoins pourraient bien ne jamais faire.

En effet, on a trouvé des peuples d'athées et les adorations que des barbares stupides prodiguent par crainte aux causes secondes, dont ils ressentent la maligne influence, sont équivalentes à l'athéisme absolu, mais partout les actions utiles à l'espèce sont distinguées et ont des droits à la vénération. Si un homme raisonnable ouvrait tout à coup les yeux

(1) Bonnet, *Essai analytique sur l'âme*. Ch. XIX. 522.

comme la toile de l'opéra se lève aux regards étonnés des spectateurs, voyait les beautés de la nature et en pénétrait subitement l'ordre admirable, il n'y a pas de doute que sa première pensée ne se dirigeât vers l'auteur de ces merveilles... mais quel homme s'avise d'admirer ce qu'il a toujours vu (*consuetudine oculorum assuescunt animi, neque mirantur, neque requirunt causas earum rerum quas semper vident*). Combien a-t-il fallu de temps pour produire un homme supérieur qui eût l'esprit d'admirer la nature, de se demander la raison de ce qui avait toujours frappé les yeux, et descendant en lui-même, d'interroger son être ?

Les idées de justice et de vertu sont si bien antérieures à l'idée de la divinité que les vrais philosophes diront toujours : Dieu a fait cela parce que c'est beau et bon, mais ils ne diront pas : cela est bon parce que Dieu l'a fait, et cette dernière opinion a produit beaucoup de superstitions grossières.

III

RELATIONS MORALES (1)

Les relations morales, suivant Locke, consistent dans l'opposition ou la conformité, que les actions volontaires de l'homme ont avec une certaine loi ; et c'est cette conformité ou cette opposition qui les rend *moralement* bonnes ou *moralement* mauvaises. Il y a trois sortes de lois.

(1) Locke. *Essai sur l'entendement humain*, livre II, ch. XXVIII, §§ (4-17).

loi de Dieu, lois civiles, lois d'opinion. Les actions ne sont bonnes ou mauvaises de leur nature qu'autant qu'elles répugnent ou s'accordent avec les lois de *Dieu* ; mais quelles sont ces lois ? sont-elles écrites dans le cœur de tous les hommes ? ou ont-elles été communiquées immédiatement à toutes les nations de la terre ? Dans le premier cas, je demande pourquoi si peu d'hommes sont justes, s'ils ont la règle de la justice imprimée dans leur âme ; dans le second cas, je voudrais qu'on me dît quelle est la marque caractéristique à laquelle nous reconnaîtrons la parole de Dieu ; car, s'il a parlé, il faut qu'il ait été entendu par tous ses enfants ; autrement, c'est lui supposer une prédilection qui ne s'accorde ni avec sa bonté, ni avec sa justice. De plus, ce langage divin doit être uniforme ; or trouverait-on et l'uniformité et la sagesse des lois de Dieu dans ces divers codes barbares qui se contredisent et ne s'accordent souvent que pour outrager la saine raison. Je crains bien donc, que si la conformité avec les lois divines peut seule constituer la bonté de nos actions et si la vertu n'a que ce seul fondement qui soit inaltérable, je crains, dis-je, que nous ne soyons forcés de convenir que nos actions ne sont ni bonnes, ni mauvaises de leur nature, et que la vertu et le vice consistant uniquement dans l'approbation ou le blâme, dont certaines actions sont suivies dans les divers pays, ne soient une affaire de convention, et se trouvent variables suivant les latitudes. Si donc il est prouvé que ce qui est consacré comme vertu chez un peuple est regardé comme vice chez un autre, que devient alors la justice universelle ? Je pense que cette justice universelle n'est en effet que dans notre esprit. Je ne crois pas que les règles du juste et de l'injuste soient écrites dans les

cœurs des hommes, ni que l'Être suprême les ait révélées immédiatement à aucun peuple, mais quand même elles ne seraient suivies nulle part, elles n'en sont pas moins précises ; leur vérité ne dépend point des conceptions des hommes Mais elles ont leur raison suffisante dans les rapports qui lient les hommes, il faut étudier ces rapports et on y trouvera la clef de toutes les vérités morales, la règle fixe de nos devoirs. Il n'y a point de sentiment inné qui nous éclaire là-dessus, mais notre raisonnement suffit et si nous voulons en faire usage, nous trouverons les lois qui doivent régir le monde moral. Mais avant de commencer cette étude, il faudrait se délivrer du joug des préjugés qui obscurcissent et tuent la raison ; il faudrait oublier toutes les notions fausses dont nos esprits sont imbus. Eclairés sur la vraie morale qui résulte des rapports, existant entre les hommes, rapports inaltérables et fondés sur la nature, nous aurions un fondement plus solide pour juger de la bonté ou de la méchanceté de nos actions, que les coutumes frivoles des divers peuples. Nous apprendrions à distinguer ce qui appartient à tous les hommes d'avec ce qui dépend du climat ou du sol, et séparant ce qui n'est qu'accessoire et réglementaire, ce que le législateur a dû donner aux circonstances locales, nous verrions partout conservé ce qui fait la base de toutes les associations et les lois générales fondées sur les rapports primitifs. Ainsi nous acquerrions des idées fixes et solidement fondées sur la vertu, sur la justice universelle.

Pour ce qui a rapport aux lois d'opinion, M. Locke observe avec raison que ce sont celles qui ont une plus grande influence sur les actions des hommes. En effet, presque toutes se règlent sur la coutume et leurs actions

journalières ont pour but de se concilier l'approbation de la société dans laquelle ils vivent et d'éviter la critique ou le mépris dont elles ne manqueraient pas de les couvrir, s'ils contrevenaient aux usages établis ; cette crainte est d'autant plus efficace qu'ils sont plus assurés de ne pouvoir échapper à l'opinion, tandis qu'ils se flattent souvent d'éluder les lois civiles ou de se réconcilier avec Dieu lorsqu'ils ont violé ce qu'ils appellent ses lois. De là, il suit que les mœurs sont les meilleures ressorts du gouvernement et que rien ne peut les suppléer, et que leur corruption entraîne nécessairement la chute des empires. « *Quid leges sine moribus vanæ proficiunt ?* » Puisque l'homme est invinciblement entraîné par l'opinion, il faut tendre sans cesse à rectifier ce guide ; s'il s'égare, les hommes s'égareront à sa suite et rien ne pourra les remmener, si on ne remet le guide dans la bonne voie.

Plus les sentiments sont généralisés, plus ils approchent d'être justes. L'amour de l'humanité n'est que l'amour de la justice. De quels sentiments élevés peut être susceptible celui qui n'est jamais conduit que par son intérêt particulier ou celui de tels ou tels individus ? il se passionnera toujours et ne jugera jamais sainement des choses ; rapportant tout à lui, ou à ceux auxquels il s'intéresse, il se remplira l'esprit de mille préjugés ridicules et croira voir dans tout ce qui contrarie son avantage le renversement de tout l'univers. Etendons notre intérêt sur les autres êtres, qu'il tende toujours au bien du plus grand nombre, et il se transformera en vertu. Il faut sans doute beaucoup de force d'âme pour imposer silence à nos affections particulières qui tendent toujours à se concentrer, mais cherchons sans cesse à les étendre et défions-nous d'elles tant qu'elles seront

bornées, si nous voulons être justes. Nous sommes partie de notre espèce et non d'un autre individu ; notre intérêt le mieux entendu doit donc tourner au profit de l'espèce, au préjudice de celui des particuliers. Voulez-vous empêcher la pitié, par exemple, de dégénérer en faiblesse, généralisez-la et étendez-la sur la société : la pitié pour les méchants est une grande cruauté pour les bons ; ainsi on ne doit se livrer à ses sentiments qu'autant qu'ils sont d'accord avec la justice, parce que de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun. Ces principes sont rigoureux et peut-être font-ils gémir les cœurs sensibles si fort portés à concentrer leurs affections ; aussi, n'est-ce pas dans les âmes tendres que l'on doit chercher la justice inflexible ; cette vertu est l'effort le plus sublime, le plus admirable de la raison triomphante de la sensibilité ; elle mérite nos hommages à raison des combats qu'il a fallu livrer à son cœur pour y parvenir ; mais l'homme juste sans effort me paraît plus digne de *pitié* que de *louanges*.

II

NOTES SUR LA PSYCHOLOGIE

I

NOTES SUR L'ESSAI DE L'ORIGINE DES CONNAISSANCES HUMAINES

1° L'imagination, la mémoire et la réminiscence sont trois facultés distinctes. L'imagination réveille la perception même et la rend présente, quoique l'objet qui l'a causée soit absent. La mémoire rappelle les signes et les circonstances de la perception sans la réveiller, et la réminiscence donne la conscience qu'on a déjà eu cette perception. Je conçois assez bien la distinction entre l'imagination (1) et la mémoire (2). On peut avoir beau-

(1) Condillac. Ch. II. § 17. L'imagination a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet.

(2) Condillac. Ch. II. § 18. Il y a des occasions où tous nos efforts se bornent à en rappeler le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées et une idée abstraite de perception... J'appelle mémoire l'opération qui produit cet effet.

Condillac. Ch. II. § 19. La contemplation consiste à conserver sans interruption la perception, le nom ou les circonstances d'un objet qui vient de disparaître.

coup de mémoire sans avoir d'imagination ; c'est-à-dire qu'on peut très bien se rappeler les signes d'une perception et les circonstances où l'on en a été frappé, sans avoir la puissance de réveiller la perception même. Il semble même que ces deux facultés ne sont guère réunies. Les hommes les plus érudits n'ont pas souvent l'imagination la plus brillante. Quant à la différence entre la mémoire et la réminiscence, j'avoue que je ne la sens pas. Il est impossible de rappeler des signes ou des circonstances sans avoir la conscience qu'ils nous ont frappé précédemment. Je ne vois pas à quoi bon séparer deux facultés qui semblent ne faire qu'une.

2° L'invention des signes arbitraires ou conventionnels de nos idées, est, selon Condillac, l'unique base de la mémoire. L'imagination peut réveiller les perceptions et la réminiscence (1) donne le sentiment de leur préexistence ; mais la mémoire ne saurait avoir nulle action volontaire ou spontanée sur elles sans le secours des signes. L'usage des signes favorise sans doute la liaison des idées (2) ; la mémoire des mots se réveillant entre eux réveille à leur tour les idées des choses ; mais Condillac n'a-t-il pas donné une trop grande latitude à ce pouvoir des signes artificiels, en disant qu'ils nous rendent maîtres de l'exercice de notre imagination ? Ne faut-il pas que nous pensions aux choses avant de

(1) Condillac. Ch. II. § 25. La réminiscence fait reconnaître les perceptions qu'on a déjà eues.

(2) Condillac. Ch. II. Aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination, il a su lui donner un nouvel exercice. Car par le secours des signes qu'il peut rappeler à son gré, il réveille ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées.

songer aux mots qui les expriment? Sommes-nous plus les maîtres de nous rappeler les mots que les choses? Les premiers sont plus commodes pour traiter avec les autres, mais pour nous-mêmes, supposez que nous fussions privés du commerce des hommes, serait-il plus en notre pouvoir de réveiller les idées des mots que celles des choses? N'y a-t-il pas eu des idées avant d'y avoir des mots? Je demanderai à M. Condillac si ce poète qui, à la vue d'une belle campagne, reçoit une multitude de sensations et les compare instantanément, si ce philosophe qui, pénétrant la cause d'un phénomène, est frappé comme d'un éclair et combine dans un instant presque indivisible une foule d'idées, ont besoin des mots pour penser. Il y a bien des difficultés à faire sur les opérations libres de notre entendement et je doute encore qu'on puisse toutes les lever par le moyen des langues.

3° Toutes les opérations de l'entendement dépendent les unes des autres; elles s'engendrent réciproquement et dans un certain ordre. Le premier anneau de cette chaîne est dans la conscience de nos perceptions. La conscience, si elle est forte, jusqu'à un certain point, produit l'attention, et celle-ci lie les idées entre elles et cimente ainsi les matériaux de nos connaissances (1). Sur cela, j'observe qu'il y a deux sortes de liaisons d'idées: l'une est le produit de la réflexion, l'autre

(1) Ch. III, § 29. Tous nos besoins tiennent les uns aux autres, et l'on en pourrait considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales auxquelles on rapporterait tout ce qui fait partie de nos connaissances. Au-dessus de chacune s'élèveraient d'autres suites d'idées qui formeraient des espèces de chaîne, dont la force serait entièrement dans l'analogie des signes, dans l'ordre des perceptions et dans la liaison que les circonstances, qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates, auraient formées.

l'effet du hasard et des circonstances qui ont mis sous nos yeux certains objets qui nous ont frappés. La première n'appartient qu'aux hommes qui pensent; eux seuls savent retrouver la chaîne qu'ils ont formée et disposent par ce moyen de leurs facultés. La seconde liaison (1) forme seule les connaissances tronquées de cette foule d'hommes qui n'ont jamais pensé; comme elle s'est faite, à leur insu, ils n'en sauraient retrouver la trace; aussi leurs idées se réveillent de la même manière qu'elles se sont formées, uniquement au gré de l'impulsion des objets. Il n'y a donc que l'attention qui produise les opérations libres de l'entendement et qui constitue les agents moraux. La *liaison de circonstance* concourt avec la *liaison de réflexion*, pour former le caractère des hommes qui pensent, quoique celle-là domine peut-être plus que celle-ci. Quant aux hommes irréfléchis, le tempérament et les circonstances décident de tout. Si notre caractère, nos idées, nos sentiments dépendent presque en entier de certaines liaisons formées en nous, malgré nous, et selon les circonstances où nous nous sommes trouvés, selon les diverses impressions qui ont agi sur nous dans le cours de notre vie, si l'homme le plus réfléchi, le plus attentif sur lui-même ne peut guère savoir jamais si ses jugements sont conformes à la réalité des choses, ou bien s'ils ne sont pas le résultat de quelque liaison d'idées

(1) Ch. III, § 28. La liaison des plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée quand elles se sont présentées ensemble : ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins, c'est une conséquence que la même attention embrasse tout à la fois les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent, et qu'elle les lie.

formée dès son enfance et fortifiée par l'habitude, pour se sauver de l'erreur ou des préjugés il passe donc sans cesse au creuset de la raison toutes les idées qui lui paraissent le mieux fondées ; encore craint-il toujours l'influence des premiers principes, et il se surprend souvent faisant des raisonnements bizarres dont il est étonné d'avoir pu être un instant la dupe ; qu'on juge d'après cela des folies, des erreurs de ceux qui vivent au hasard, sans jamais réfléchir sur eux-mêmes (1).

4° L'empire de l'imagination finit où celui de l'analyse commence (2). Il semble que la vivacité soit presque toujours en raison inverse de la profondeur de la réflexion. Le poète et le philosophe sont deux personnages bien opposés. Ils abstraient cependant l'un et l'autre, mais chacun d'une manière bien différente. Les abstractions de l'un ont pour objet des perceptions, celles de l'autre des idées. Le premier n'est pas maître de son attention ; elle est commandée par la vivacité de l'impression des objets sensibles ; elle n'est pas diffé-

(1) Condillac, ch. V, § 53. Il n'arrive jamais que le même homme puisse exercer également sa mémoire, son imagination et sa réflexion sur toutes sortes de matières ; c'est que ces opérations dépendent de l'attention comme de leur cause et que celle-ci ne peut s'occuper d'un objet qu'à proportion du rapport qu'il a à notre tempérament et à tout ce qui nous touche. Cela nous apprend pourquoi ceux qui aspirent à être universels courent le risque d'échouer dans bien des genres. Il n'y a que deux sortes de talents, l'un qui ne s'acquiert que par la violence qu'on fait aux organes ; l'autre qui est une suite d'une heureuse disposition et d'une grande facilité qu'ils ont à se développer. Celui-ci appartenant plus à la nature est plus vif, plus actif et produit des effets bien supérieurs. Celui-là, au contraire, veut l'effort, le travail et ne s'élève jamais au-dessus du médiocre.

(2) L'analyse et l'imagination sont deux opérations si différentes qu'elles mettent ordinairement des obstacles aux progrès l'une de l'autre (seconde partie, section seconde, chap. XV, § 156).

rente de cette impression même. Entraîné d'abord par une foule de sensations, il n'est plus à lui, il ne sait, ne peut que sentir. Revenu de ce premier délire, il rassemble dans un seul tableau les perceptions qu'il a reçues des objets divers pour les mieux contempler : il prend de chaque objet la couleur la plus séduisante, et son tableau, semblable, à la Vénus de Praxitèle, est un assemblage de grâces éparses et abstraites de chaque beauté. Son imagination seule abstrait, et son acte, son but unique est de réveiller des perceptions ; mais le philosophe examine, compare, mesure, il écarte ces émotions qui troublent la vue et font trembler la main qui tient le compas. S'il touche une surface, il craint le frémissement des houppes nerveuses et ne veut que mesurer des dimensions ; s'il entend des sons, il calcule leurs rapports. Dans tous les cas, l'imagination est ennemie du philosophe ; elle est la maîtresse du poëte. Je parle de cette imagination qui ne retrace que les perceptions séduisantes, car le géomètre même a son imagination particulière, mais elle n'est représentative que des qualités matérielles ou *premières*, comme dit Locke.

5° La liaison des idées étant, comme dit Beccaria, le ciment qui unit, la fabrique de l'entendement humain, ou, selon Condillac (1), le premier ressort qui donne le mouvement à tous les autres, pour qu'il y ait quelque liberté dans ses opérations et que nous puissions disposer de nos facultés intellectuelles, il faut nécessairement que nous ayons volontairement lié nos idées ; or,

(1) Dans les chapitres IX et X, Condillac s'applique à distinguer les liaisons d'idées volontaires et celles qui sont l'effet d'une impression étrangère. Ch. IX, § 76. Des vices et des avantages de l'imagination.

si nous le faisons quelquefois, ces cas ne sont-ils pas bien rares : 1° nous ne recevons des idées ou nous ne donnons quelque attention à celles que nous recevons, qu'autant qu'elles sont en rapport avec notre disposition actuelle, notre tempérament, notre état, nos passions, choses sur lesquelles nous ne pouvons rien ou presque rien ; 2° il paraît qu'on ne lie jamais plus d'idées que lorsqu'on est agité par quelque passion ; alors les fibres du cerveau ont une grande disposition à se mouvoir et tout ce qui accompagne l'objet de la passion se loge avec lui dans quelque partie du cerveau, pour s'y réveiller ensuite avec l'objet principal. De pareilles liaisons n'ont rien de volontaire et nuisent au contraire à l'activité de l'entendement. Cependant ce sont celles qui sont les plus fréquentes. Donc, pour former des liaisons d'idées volontaires, il ne faut être animé d'aucune passion ; mais cette disposition est la plus contraire à la production des idées ; 3° toutes les liaisons d'idées, que nous avons faites dans l'enfance, et d'où dérivent tous nos préjugés sont aussi contraires à la liberté de l'entendement ; cependant, combien sont-elles difficiles à détruire, et, malgré nous, sans même que nous nous en apercevions, combien n'ont-elles pas d'influence sur notre vie ! Voilà, ce me semble, de forts obstacles à l'exercice des opérations volontaires de l'entendement, mais il faut peser surtout sur ce que nos idées sont toujours modifiées par notre tempérament ; elles prennent nécessairement sa teinte, de sorte que, dans les choses qui concernent l'homme particulièrement, nous ne pouvons guère jamais nous assurer que nos raisonnements ne soient pas altérés par notre manière d'être, tant, dans tout ce qui a rapport à la morale, nous sommes peu libres de

lier les idées; dans les sciences exactes, et qui n'ont pas de rapport direct à nous, il semble que nous pouvons mieux disposer de nos facultés, cependant l'imagination y joue souvent un rôle dangereux; elle vient se mêler aux combinaisons abstraites et détourne l'attention. Pour réussir dans quelque science que ce soit, il faudrait être le maître de son imagination. Condillac dit que les signes de convention nous donnent ces moyens; cela peut être vrai jusqu'à un certain point; mais à la rigueur je crois et j'éprouve que cela est impossible avec certains cerveaux. Il faut noter que nous croyons souvent conduire notre imagination lorsque nous sommes entraînés par elle.

Au surplus, M. Condillac ne donne pas assez, ce me semble, au mécanisme physique des idées. Il semble insinuer que nous les produisons par un acte de notre volonté, et croire qu'elles ne sont pas des résultats du mouvement des fibres du cerveau ou de quelque chose semblable, car autrement il ne dirait pas dans *sa méthode* « que lorsqu'on tire de son propre fonds des idées qui ne sont qu'à soi, des conceptions heureuses, il faut alors rentrer en soi-même et réfléchir sur ce qu'on éprouve, remarquer quels sont les objets qui nous frappent, dans ce moment, la manière dont l'esprit est affecté, le progrès de ses idées, en un mot, toutes les circonstances qui ont pu faire naître une pensée qu'on ne doit qu'à sa propre réflexion, qu'en s'observant de la sorte, on découvrira quelle est la marche de son esprit et les moyens les plus propres à le faire réfléchir (1) ». Tout cela serait fort bien, si on pouvait

(1) Section II, chap. III, 55-4. La citation n'est pas exacte littéralement.

imiter l'état propre à la réflexion, mais s'il était prouvé par l'expérience qu'il tient à une certaine disposition des organes sur laquelle nous ne pouvons rien, à quoi nous servirait d'observer ce que nous faisons lorsque nous venons à réfléchir. Je ne sais comment sont les autres esprits ; quant au mien, j'avoue qu'il n'est point à mes ordres. Dans certains moments, il va assez bien ; il s'applique avec fruit ; il a quelques idées qui lui viennent, je ne sais comment ; dans d'autres, j'ai beau le presser, je n'en tire rien du tout ; c'est un instrument qui se monte ou se démonte par des causes indépendantes de ma volonté. Son allure est trop inégale, trop variable pour que j'espère de la régler en l'observant. En un mot, si la marche de l'esprit tient à des causes physiques, nous ne modérerons pas l'une sans être maître des autres. J'observe de plus que si mon tempérament est déréglé, le malaise de mon corps fait que je suis mécontent de mes idées ; elles ont beau se présenter, ma volonté ne les adopte pas ; or, pour tirer quelque fruit de ses idées, ou pour les présenter aux autres, il faut les épouser, les loger *en soi*. Mon esprit a ses brouillards, son temps serein ; physique, tout cela ! La métaphysique, comme l'a traitée Condillac, est très curieuse. Il est beau d'analyser les facultés de l'entendement humain, d'assigner le domaine de chacune, de suivre leurs progrès, de découvrir comment le langage établit la supériorité de l'homme, comment il pense, comment il a des idées générales avec le seul secours des mots ; mais vouloir que nos connaissances nous apprennent à conduire notre esprit, à le maîtriser, c'est une prétention trop élevée. Du reste, je parle selon moi. Heureux ceux qui éprouvent le contraire, pourvu qu'ils s'assurent qu'ils mènent leur imagination

et qu'ils n'en sont pas menés, et qu'ils ne confondent pas l'acte de leur volonté avec des mouvements physiques qui leur plaisent, mais qui sont excités par des causes étrangères, chose dont il est peut-être difficile de s'assurer !

L'imagination, dit M. d'Alembert, a dû venir après la raison dans l'ordre de nos facultés, car la raison, par les dernières opérations qu'elle fait sur les objets, conduit en quelque sorte à l'imagination. Les opérations de la première ne consistent qu'à créer des états généraux qui, séparés par l'abstraction de leur sujet, ne sont plus du ressort immédiat des sens. Il semblerait, d'après cela, que le métaphysicien et le géomètre sont ceux qui ont le plus d'imagination. Il me semble que cette espèce d'imagination, qui présente les corps dépouillés de leurs qualités matérielles, est bien éloignée de ressembler à l'imagination du poète. J'ai remarqué ci-devant leurs différences. L'une dépend uniquement de la force de l'entendement et peut s'acquérir par l'exercice, l'autre dépendante de l'organisation tient plus à la sensibilité des organes. Si on considère l'imagination comme la mémoire des objets sensibles, il est évident qu'elle n'a aucun rapport avec la raison ; ce sera une faculté indépendante de toute activité de l'âme, elle tiendra à la seule mobilité des fibres. Si, comme l'entend d'Alembert, on prend l'imagination pour la faculté qui crée en imitant, celle-ci suppose la première, et si la réflexion concourt ici, avec le sentiment, le sentiment du moins domine et la réflexion ne joue qu'un rôle secondaire. On ne peut donc pas, ce me semble, comparer l'imagination d'un poète avec celle d'un géomètre. L'un dépouille son objet et l'analyse ; l'autre le compose et l'embel-

lit, et cette différence même doit assigner le rang de l'imagination qui tient au sentiment et de celle qui n'est que le produit de l'entendement. Cette dernière imagination n'est autre chose que la raison même, donc elle ne peut pas avoir précédé la première puisque les hommes ont commencé de sentir avant de raisonner, et cela est bien prouvé par l'exemple des peuples qui se sont éclairés. La poésie et les arts libéraux ont été cultivés avant la philosophie, à Athènes, comme en Italie ; Pétrarque, le Dante, ont existé avant la renaissance des lettres et la chute de l'empire d'Orient. Malherbe fut le créateur de notre langue et ouvrit la carrière aux philosophes qui l'ont perfectionnée et immortalisée par leurs écrits. Les poètes ont toujours formé les langues, et les philosophes, qui ont besoin des langues pour penser n'ont pu venir qu'à la suite des poètes. Il me semble donc beaucoup plus conforme à la nature et à l'expérience de penser, que l'imagination précède la raison dans l'ordre de nos facultés. Les hommes ont tous plus de goût et de disposition pour ce qui tient au sentiment que pour les conceptions abstraites qui sont si fort éloignées des sens.

II

NOTES SUR LE TRAITÉ DE LA NATURE DES ANIMAUX

En vain, ce me semble, fera-t-on des efforts pour expliquer par des habitudes acquises les diverses opérations des animaux. On connaît l'origine des habitudes, mais ne pouvant rendre raison de ce qu'on appelle

instinct, on aime mieux en nier l'existence que de convenir qu'on ignore ce qu'il est : mais pourquoi ne croirions-nous pas que la nature a donné aux différentes espèces d'animaux tout ce qui est nécessaire pour la propagation et pour la conservation des individus qui les composent ? S'il en est ainsi, comme tout nous port à le croire, quelle difficulté y a-t-il d'admettre que tous les sentiments qui tendent à ce but sont nécessaires et innés ? Si on pouvait se dispenser d'admettre des principes occultes, il faudrait sans doute les rejeter, mais nous ne sommes pas assez savants pour donner à tout des causes palpables. J'avoue que l'assurance de M. de Condillac sur le sujet obscur qu'il traite me paraît étonnante. Je ne vois pas qu'elle soit si bien fondée. Comment, en effet, expliquer par des idées acquises tous ces mouvements, ces affections si particulières que l'on remarque dans les diverses espèces ? Qui est-ce qui a appris aux oiseaux à faire tous leur nid de la même manière ? Qui est-ce qui a appris à la tortue à cacher ses œufs dans le sable et aller les retrouver au jour précis où ils doivent éclore ? Condillac combat Buffon sur ce qu'il veut expliquer par des principes mécaniques et matériels les opérations des animaux ; il paraît cependant s'accorder avec lui sur un principe essentiel, savoir, que tous les mouvements, toutes les affections dans l'homme, qui paraissent les plus naturelles et privées de réflexion ne sont que des habitudes acquises ou contractées dans le principe par la réflexion. Si M. de Buffon avait étendu ces principes aux bêtes, il serait d'accord avec son antagoniste, mais craignant

(1) Condillac, *Traité des animaux*, chap. I, II, III, IV. Amsterdam, 1755.
(2) Buffon, in-4°, t. IV, pages 23, 25, 36, 41.

de confondre des natures si opposées, il a eu recours à un principe différent pour les animaux et prenant un milieu entre l'opinion de Descartes et celle des Scholastiques, il a attribué aux bêtes un prétendu sens matériel par lequel il explique leurs actions en partie mécaniquement, en partie spirituellement. C'est contre ce sens matériel que M. Condillac dirige ses objections, mais il me semble que si l'un compose trop et multiplie trop les moyens, l'autre simplifie trop aussi et peut-être confond-il deux principes bien différents? Pourquoi ne penserais-je pas qu'il existe un principe de sentiment commun à tous les êtres organisés et qui se modifie différemment selon la différence des organisations, une âme sensitive qui serait comme une forme *plastique* qui veillerait à la conservation des individus sensibles, agissant dans tout le système nerveux, se portant partout où son action serait nécessaire, dilatant l'organe, le resserrant selon l'impression des objets analogues ou contraires à cet organe, elle modifierait ainsi tous ses mouvements et serait le principe de toutes les habitudes primitives. Ce serait elle qui serait la première et la seule institutrice des êtres organisés. A son école s'apprendraient tous les mouvements nécessaires pour s'approcher des objets agréables, fuir ceux qui peuvent nuire, en un mot tout ce qui tend à la conservation. Cette âme sensitive ne réfléchirait point ; suivant aveuglément la direction que la nature lui donne, elle remplirait son but nécessairement. Imprimée dans l'embryon dès qu'il est formé, elle serait encore le seul principe d'action dans le fœtus, dans l'enfant ; elle le conduirait jusqu'à ce que ses organes fussent bien assurés. Un principe différent d'elle et bien supérieur se développerait dans l'homme, mais

il aurait un domaine séparé ; le principe intelligent gouvernerait l'esprit, l'âme sensitive continuerait à veiller sur le corps. Cette dernière serait la seule directrice des bêtes et de l'enfant : elle ne serait dans l'homme raisonnable qu'un principe subordonné et quoique commandant dans l'homme privé de raison, elle serait forcée d'obéir à un principe plus relevé (1).

Je conçois que, par cette hypothèse, on pourrait donner la solution de plusieurs difficultés insurmontables dans les systèmes de Buffon et de Descartes, et concilier les opinions de ces deux grands hommes. Si l'âme sensitive et l'âme raisonnable sont deux substances distinctes, c'est vouloir confondre la nature des choses que de vouloir expliquer par l'une ce qui appartient à l'autre. Lors donc que M. Condillac (2) s'accorde avec Buffon à dire que toutes les habitudes acquises sont le produit de la réflexion, et que les mouvements qui paraissent les plus naturels sont le résultat des expériences et observations faites dans le premier âge, qu'il assimile ces leçons de l'âme sensitive à celles que donne la raison dans la suite, si bien qu'il prétend que la meilleure voie pour nous instruire serait de continuer comme la nature nous a fait commencer, et de nous conduire dans la recherche de la vérité de la même manière que nous exercions dans le commencement nos facultés, lorsque nous avions pour maîtres le plaisir et la douleur, il me semble qu'il compare mal à propos les opérations volontaires de la raison avec les opérations nécessaires de l'âme sensitive, car enfin dire que l'enfant apprend à voir, à toucher, à se mouvoir

(1) La Fontaine, *Lettre à Madame de la Sablière*.
(2) Condillac, 2e partie, ch. I.

de la même manière qu'il apprendra dans la suite à étudier les principes cachés de la nature ; dire que l'enfance est l'âge de la réflexion, n'est-ce pas tout confondre ? Appelons-en à notre propre expérience, et nous trouverons encore en nous-même le principe qui nous conduisait dans l'enfance, celui qui conduit les animaux : nous retrouverons cet instinct qui veille sans cesse à notre conservation et qui nous écarte du danger. Quelle réflexion me faut-il pour fermer les yeux lorsqu'une lumière trop vive affecte mon organe ou pour ramener le centre de gravité de mon corps lorsqu'il s'éloigne de la ligne droite ? Tout ce qui blesse l'organe le force à faire certains mouvements pour se garantir. L'âme sensitive, toujours éveillée, se porte partout où son secours est nécessaire. Elle agit à coup sûr et sans tâtonnement, tandis que la réflexion se traîne lentement, mesure, compare. Le principe de notre conservation, plus prompt que l'éclair, a une action instantanée. Reconnaissons la sagesse de la nature. C'est donc l'âme sensitive qui a appris à l'enfant à assurer ses pas, à discerner les objets ; elle a fait pour lui toutes les premières expériences, et la réflexion ne joue aucun rôle dans cette première éducation jusqu'à ce que les organes soient parvenus à leur degré de perfection ; l'âme sensitive est seule occupée ; elle agit sans relâche et l'âme raisonnable n'a encore aucune activité. L'usage de la raison commence lorsque l'éducation de l'âme sensitive est achevée ; celle-ci se repose à son tour ; les mouvements qu'elle a imprimés par son action continuelle et répétée dans l'enfance, se font ensuite comme d'eux-mêmes, et les fibres retiennent les déterminations qu'elles ont reçues et la raison veille à son tour. Heureux les hommes où elle n'est jamais assoupie !

Le désir et l'aversion sont les causes du premier effort animal. Les esprits se portent dans les nerfs ou s'en retirent ; les muscles se gonflent ou se relâchent ; les membres s'étendent ou se retirent ; l'animal se meut ou s'arrête. Si le désir est suivi d'un enchaînement de fantômes, l'animal pense, délibère, veut (*Hobbes*). Par fantôme, Hobbes entend l'effet de la sensation, ou la représentation faite dans le cerveau, à l'occasion de l'impression faite sur l'organe. L'aversion ou le désir dans l'enfant sont des mouvements de l'âme sensitive. Les objets qui ont rapport à chaque organe occasionnent un sentiment agréable ; l'âme sensitive se porte vers l'organe et détermine le mouvement vers cet objet. Si l'objet est nuisible ou si son action n'est pas en rapport avec l'organe, cet organe se raidit, se retire, et l'âme sensitive cherche à le préserver d'un contact dangereux. L'aversion et le désir, où la détermination des organes vers les objets est en sens contraire des objets appropriés ou non à ses organes, sont donc des mouvements aveugles, nécessaires, et qu'on appelle *mécaniques*, quoiqu'on soit bien éloigné de se faire une idée claire du prodigieux mécanisme de la sensibilité, mais comment ces sentiments aveugles deviennent-ils dans la suite des sentiments raisonnés ? A mesure que les organes se fortifient, l'âme commence à connaître l'objet qu'elle ne faisait que sentir ; les sens s'aident mutuellement ; ils embrassent plusieurs parties de l'objet, ils le voient sous plusieurs faces, les fibres du cerveau ayant acquis plus de consistance, retiennent mieux les déterminations. La mémoire commence à avoir lieu, et les impressions, excitées auparavant par la présence de l'objet, s'y conservent maintenant, lors même que l'objet n'agit plus ; l'imagination le retrace et ce fantôme

caressé ou repoussé par elle, lui devient alors cher ou odieux. Les fibres appropriées à tel objet, ébranlées par l'imagination, acquièrent plus de facilité à se mouvoir. Alors l'objet n'a plus besoin d'agir ; la moindre apparence, qui l'annonce, excite le même mouvement que son action, l'animal fuit ou se rapproche (1).

Si vous supposez de plus qu'il y ait des signes d'institution, des noms qui désignent des objets, la mémoire disposant de ces signes pourra s'exercer à son gré sur ces noms, elle les rappellera quand elle voudra et le nom réveillera l'imagination qui renouvelant ainsi fréquemment les impressions les renforcera davantage. L'imagination étant ainsi exercée et l'animal en disposant à l'aide des signes d'institution, elle pourra retracer des objets, peindre des circonstances, créer des fantômes sur le modèle de ceux qui l'ont frappée et par ce moyen prévoir ce qui peut arriver et préparer de nouvelles impressions qu'elle saura d'avance ou fuir ou rechercher. Voilà donc l'enchaînement des fantômes qui sont les moteurs de sa volonté et de ses désirs réfléchis.

Il y a pour les hommes une certaine plénitude d'existence qui les aveugle sur l'existence même et qui les empêche de sentir combien ils sont dépendants dans cet état. On est assez porté à croire qu'on est maître de ses idées et de la direction de sa volonté ; on est comme on veut être, et on croit être ce qu'on veut ; mais l'homme qui n'existe qu'à demi par la faiblesse de son tempérament sait mieux à quoi s'en tenir sur l'existence. Combien d'états différents par lesquels on passe

(1) Bonnet, ch. XVI (268-270) et ch. XXV-XXVII. Opinion de Montesquieu sur l'âme des bêtes (715. 716).

successivement pendant le cours de l'existence, tantôt haut, tantôt bas, tantôt élevé jusqu'au ciel, tantôt rampant dans la fange. Cette imagination inconcevable est un protée qui prend tour à tour la forme d'une déesse et celle d'une furie ; au milieu de ces vicissitudes, il est cependant un certain point vers lequel on gravite : on s'en écarte souvent, mais on y revient. C'est ce point qui détermine la forme du caractère et de l'esprit et qui sert de point fixe pour se comparer et se retrouver. Tous les hommes, j'imagine, varient plus ou moins : ils sont au-dessus ou au-dessous de leur mission, mais ils y reviennent, après s'en être écartés. Les grands génies sont sur un ton très haut, et leurs excursions les élèvent encore plus haut. L'homme médiocre a aussi ses excursions, il n'est pas jusqu'au sot qui n'ait la sienne, qui dans certains moments ne touche par hasard presque à la sphère de l'homme d'esprit,: les esprits sont comme les balanciers des pendules. On peut leur faire parcourir par une impulsion de plus grands arcs, mais ils reviennent bientôt à celle que l'horloge a déterminée.

Le premier pas que l'homme fait pour sortir de son ignorance, lui fait franchir les bornes de l'infini en le portant vers l'être des êtres, veut-il faire un pas de plus vers ce flambeau qui luit dans l'immensité, il ne trouve aucun sentier ; il faut qu'il le voie à la distance infinie où il est, sans pouvoir en approcher, semblable à un voyageur égaré qui aperçoit dans la nuit une lumière qui lui indique un asile, mais dont des précipices et des montagnes le séparent.

III

NOTES SUR L'ESSAI ANALYTIQUE DE L'AME

1. La liberté est le pouvoir d'agir conformément aux déterminations de la volonté ; la volonté ne se détermine que sur la perception des motifs ; ces motifs sont les sensations agréables qui forment l'objet de l'activité de l'âme ou de l'attention (1). Admettons l'hypothèse du mécanisme des fibres sensibles du cerveau. Supposons que les sensations ne soient que des résultats des mouvements des fibres, leur rappel sera la reproduction de mouvements semblables à ceux qui ont été imprimés par les objets. A certains mouvements sera attaché le plaisir, à certains autres la douleur. Maintenant on peut supposer que l'âme est bornée au sentiment qui est la suite du mouvement des fibres, sans exercer aucune action sur ces fibres et alors elle sera passive, ou bien qu'elle réagit sur les fibres sensibles et augmente ou modère l'intensité de leurs mouvements (2). Dans le premier cas, l'âme est destituée de toute activité, n'est pas autre chose que spectatrice de ce qui se passe dans le cerveau ; dans le deuxième cas, si la réaction est proportionnée à l'action, l'activité de l'âme sera subordonnée à l'action des objets et l'attention qui est le résultat de cette réaction sera dépendante de l'impression, qu'aura faite l'objet sur les fibres sensibles. Appliquons ceci à la *liberté*. Si, comme l'enseigne Bonnet, la liberté n'est

(1) Bonnet, ch. XII, §§ 147, 148, 149.
(2) Bonnet, ch. XI (135).

que le pouvoir d'agir, et que l'action se borne aux mouvements des membres, occasionnés par la volonté, il ne faut entendre par là que ce pouvoir physique, qui résulte de l'organisation même, et dans ce sens, les animaux les plus bas de l'échelle, les zoophytes, les plantes mêmes peut-être sont libres (1). Mais qu'a de commun cette acception avec ce qui nous intéresse : la moralité des actions ? Il faut donc entendre dans cette hypothèse l'action de l'âme non sur les membres, mais sur les fibres mêmes du cerveau (2). Il faut demander si l'âme peut en vertu de son activité augmenter l'intensité des mouvements, non pas seulement, avec une force proportionnée à l'action actuelle des objets, mais si à ces mouvements actuels elle ne peut pas en opposer d'autres, qui soient antagonistes de ceux-ci. Par exemple, si lorsqu'un objet excite dans les fibres le mouvement qui constitue le plaisir, l'âme par son activité ne peut pas transporter ses forces sur d'autres fibres représentatrices des circonstances désagréables qui ont suscité ces mouvements dans un autre temps ; si l'âme n'a pas ce pouvoir, je dis qu'il n'y a pas de liberté dans les déterminations et que l'action est aussi nécessaire que la force avec laquelle un poids placé à l'extrémité du bras le plus long du levier entraîne la résistance. Bonnet relève d'un ton affirmatif la définition de Condillac, en disant que la liberté n'est pas le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce qu'on fait (3) ; il veut que la liberté ne soit jamais que le pouvoir d'agir (4). Mais pourquoi ne serait-il pas aussi celui de

(1) Bonnet, ch. XII (152, 153).
(2) *Id.* ch. XI (135).
(3) Condillac, *Traité des sensations*, t. II, p. 278.
(4) Bonnet, ch. XII (157, 158).

ne pas agir ? Lorsqu'un homme est entraîné en descendant rapidement une montagne, pourquoi le pouvoir de s'arrêter ne serait-il pas un acte de puissance libre ? Il faut, lorsque j'agis, que j'aie le pouvoir d'agir autrement, sans quoi mon action est nécessaire et ne peut m'être imputée. La liberté sera donc dans le pouvoir de ne pas agir ou dans la conscience de ce pouvoir, comme dans le pouvoir d'agir. On peut changer le sens des mots, mais les choses n'en sont pas moins réelles. Les vérités de sentiment sont à l'abri de tout sophisme.

2. L'analyste me paraît avoir confondu, dans tout son livre, les opérations de l'âme pensante avec les affections du principe vital, dont les modifications variées se montrent chez les animaux et dans l'homme privé d'éducation, comme le principe général de leur action. Ainsi, lorsqu'il parle de volonté, de liberté, il applique au moral ce qui n'est que le résultat de l'organisation physique. Cette distinction serait nulle, il est vrai, pour ceux qu'on appelle *animistes* qui attribuent à l'âme pensante tous les mouvements organiques, mais ils ont été si solidement réfutés qu'il ne peut plus y avoir de méprise à cet égard. Comment, en effet, explique-t-on dans cette hypothèse le combat de deux volontés, si fortement senti par les hommes sensibles et éclairés, sinon par une tendance, un effort naturel d'un principe de vie (de quelque nature qu'on le suppose) qui contrarie l'activité de l'âme, laquelle s'exerce sur les motifs fournis par l'éducation ou les opérations antécédentes de l'entendement. C'est ainsi qu'on peut entendre ce que dit Paul : *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ*. Ce qui peut induire ici en erreur, c'est qu'il paraît y avoir une volonté et une liberté dans les modifications du principe vital et dans

les actions qui en sont la suite. Ainsi, un homme entraîné par une passion aura la volonté forte de se porter vers l'objet qui excite cette passion, et pourvu que ses membres soient dispos, il sera libre dans le sens où l'entend Bonnet, puisqu'il exécutera sa volonté. Mais si on fait attention aux divers mouvements involontaires qui ont mis cet homme dans la disposition où il se trouve, si l'on juge qu'aucun mouvement raisonné ne l'a déterminé, qu'en un mot il a été poussé comme un mobile, on reconnaîtra que cette liberté automatique et purement physique ne doit pas être confondue avec cette autre que nous nommons morale et qui n'est que le résultat de l'activité de l'âme pensante, activité que l'on peut supposer se déployer sur les fibres du cerveau, si l'on veut que les opérations de l'entendement aient un siège physique, mais pourvu qu'on admette que ces fibres sont représentatrices des motifs raisonnés de détermination et dont l'âme a conscience dans son action. La question se réduit ici à savoir si l'âme en vertu de l'activité dont elle est douée par sa nature peut mouvoir certaines fibres déterminées plutôt que telles autres et par ces mouvements imprimés augmenter l'intensité de la représentation de ces motifs, ou bien, si ces motifs ne sont représentés à l'âme qu'à l'occasion de mouvements imprimés aux fibres du cerveau par des causes étrangères et extérieures. Dans ce dernier cas, je soutiens qu'il n'y a pas de liberté. Au surplus, si on veut que l'âme comme une puissance physique ne réagisse sur les fibres qu'après l'action imprimée par les objets ou par des causes étrangères quelconques, s'il n'y a pas de rapports sentis par l'âme, indépendamment de tout mouvement physique, et qui puissent être des motifs déterminants, malgré tout effort contraire

excité par les organes, il n'y a pas de vraie liberté. J'en appelle au sens intime.

3. Le vrai philosophe est obligé de reconnaître que nous ne pouvons savoir si c'est l'âme elle-même qui exécute ses volontés.

Il règne ici le même défaut de distinction entre la volonté dépendante des affections du principe vital ou des sensations et la volonté morale ou déterminée par les notions de l'entendement. L'action de l'âme s'exerce sur les fibres du cerveau, en raisonnant d'après l'hypothèse de l'auteur ; à ces fibres ou au mouvement de ces fibres sont attachées des idées fournies par la réflexion ou par l'éducation, ces idées sont des rapports ouvrages de l'entendement et sujets sur lesquels s'exerce immédiatement l'activité de l'âme. On peut donc concevoir que ses volontés ont pour terme le mouvement de ces fibres et qu'en déployant sur elle son activité, elle exécute ses volontés. Pour savoir ensuite si le mouvement des membres est soumis à l'action immédiate de l'âme et si elle exécute elle-même ses volontés en ce sens, il faudrait pénétrer les lois de l'union des deux substances (2). Cependant tout porte à penser que cette mécanique est exécutée par un agent soumis lui-même aux ordres de l'âme, comme pensent les physiologistes qui ont admis un fluide nerveux ; mais revenant à la distinction qui nous intéresse, j'observe que ce qui paraît distinguer l'homme raisonnable d'avec la brute et constituer *l'agent moral*, c'est l'activité que l'âme exerce sur les fibres auxquelles sont attachées *les notions* de l'entendement. Les métaphysiciens convien-

(1) Bonnet, ch. XIX (508).
(2) Bonnet, ch. XIX (509, 510).

nent, je crois, assez généralement, que la volonté ne peut s'exercer que sur des idées acquises par l'expérience ou par la réflexion. Chez les êtres privés de réflexion, la volonté a pour objet des sensations et il peut arriver que ces êtres mêmes, par un effort de l'expérience ou de l'éducation qu'ils ont reçue, ne soient pas déterminés par les objets qui agissent sur eux immédiatement. Mais il peut se faire que, le principe vital ayant reçu auparavant des modifications qui l'éloignent de cet objet, l'attrait actuel qui le porterait vers eux soit combattu et vaincu par le renouvellement des modifications passées. Ainsi le chien s'abstient de courir sur le gibier, parce que le principe vital revêt à la vue de la perdrix la modification que les coups du chasseur lui ont imprimée en pareil cas. Dans cet exemple et autres semblables, je ne puis voir que des sensations opposées à des sensations; mais si je suppose un homme imbu des préceptes de la morale, en butte à une passion violente, je vois d'un côté le principe vital agréablement modifié imprimer à toute la machine une tendance très énergique vers l'objet, de l'autre, j'aperçois une puissance imprimer des mouvements en sens contraire. Qu'est-ce que cette puissance ? Comment s'exerce-t-elle ? La réflexion (1) fruit de l'education avait lié certaines idées à cet objet avant même qu'il ne frappât les sens, l'âme qui sent ses rapports avait déterminé la convenance ou la disconvenance que cet objet avait avec elle; déjà sur l'aperçu de l'entendement elle l'avait pris en haine; lors donc que l'objet vient à se présenter, en même temps qu'il excite les sens, il réveille les idées que l'entendement conservait.

(1) Bonnet, ch. XIX (515, 516, 534)

c'est-à-dire ces fibres auxquelles tenaient ces idées se meuvent, leur mouvement plus ou moins grand détermine le souvenir plus ou moins énergique de la disconvenance sentie par l'âme et la volonté détermine l'agent à le fuir ou à s'approcher de l'objet, selon que le mouvement des fibres représentatrices des idées liées par la réflexion est plus ou moins intense que celui des fibres sensibles qui peignent l'objet dans son rapport avec les sens. L'âme est-elle dans cette occasion purement spectatrice de ces combats, ou a-t-elle une force de réaction sur les fibres, qui augmente l'intensité de leurs mouvements ? Voilà toute la question de la liberté. Au moment que les fibres du cerveau commencent à se mouvoir, la volonté n'est pas encore déterminée ; si ce mouvement peut déterminer l'âme à réagir sur les fibres, dès qu'elle s'y détermine, la volonté a lieu ; dès qu'elle exécute cette volonté, elle exerce sa liberté. On voit donc que quoique la liberté consiste à agir, on ne doit pas confondre l'action de l'âme avec celle des membres et qu'il y a une action bien réelle et bien énergique, lorsqu'on paraît ne pas agir.

4. L'explication psychologique des songes est fort ingénieuse. Les fibres du cerveau montées par l'action des objets conservent une tendance au mouvement, ces fibres liées entre elles peuvent s'ébranler réciproquement. Lorsque dans le sommeil, les forces sensitives sont tombées et que l'âme ne déploie plus son activité, des causes intestines peuvent imprimer à certaines fibres certains mouvements, et les images attachées à ces fibres se reproduiront ; si ces mouvements sont simples et s'exécutent dans un certain ordre, les songes pourront être distincts ; s'il règne plusieurs mouvements intestins et contraires, des fibres différentes et qui

n'ont entre elles aucune liaison reproduiront des images incohérentes et sans suite. Il peut arriver que les songes sont si bien ordonnés qu'on croie prononcer des discours entiers, et s'il n'existe qu'une seule force motrice, les impressions se trouveront bien plus vives même que dans la veille. On pourrait attribuer cela à ce que les sympathies des divers organes sont très affaiblies dans le sommeil ; les forces qui s'exercent sur un organe particulier comme sur le cerveau peuvent donc acquérir plus d'énergie par cette concentration. Dans la veille, le principe vital se trouve modifié de diverses manières simultanément ; du sentiment ou de la conscience de toutes ces modifications qui forment le moi, il résulte de la confusion pour chacune ; dans quelque méditation que l'on soit plongé, on ne peut s'empêcher de sentir l'action de quelque chose d'extérieur, et des distractions quoique plus ou moins faibles s'opposent à l'intensité de l'attention. C'est peut-être la seule simultanéité des divers sentiments qui distingue la veille du sommeil pour les hommes oisifs chez qui l'activité de l'âme n'a pas occasion de se déployer, parce que la volonté n'est guère plus excitée par un objet que par un autre. Il semble que dans cette situation, les fibres du cerveau mues par des causes quelconques et presque au hasard, n'excitent pas des peintures plus suivies que dans un sommeil troublé, mais la conscience de quelque impression extérieure, qui se lie avec ces fantômes, avertit l'âme qu'elle veille. Heureux ceux qui n'éprouvent jamais de pareils états et dont les songes mêmes sont raisonnables (1) !

5. Je voudrais que la psychologie jointe à la physio-

(1) Bonnet, ch. XXIII 661-676.

logie nous donnât une théorie sur les différentes maladies de l'esprit et sur leurs remèdes, car il entre dans notre état moral plus de physique qu'on ne pense. Quelle intelligence céleste connaît les différentes modifications que prend dans les divers individus ce principe de vie inconcevable ? Quel génie que celui qui nous indiquerait quel est l'état physique auquel est attaché un certain état moral déterminé, je veux dire une certaine conscience de son être ! mais les physiologistes ne sont pas moralistes et *vice versa*. Lorsque je réfléchis d'après mon expérience qu'il est un état déterminé de notre corps qui produit en nous tel ou tel sentiment, que le tempérament décide de la tournure de nos idées ; que Pascal, que Montaigne, que Rousseau étaient conduits, sans s'en douter peut-être, par cette puissance invincible, je ne puis assez m'étonner que cette influence ne soit comptée presque pour rien par le général des hommes. On ne réfléchit pas assez sur cette variété des modifications du principe, qui nous fait vivre. Pourquoi, lorsque je suis habitué à une suite de sensations vives, ne puis-je m'accoutumer à des sensations plus faibles ? Pourquoi éprouvé-je alors cette difficulté d'exister qu'on nomme ennui ? N'est-ce pas parce que le principe vital accoutumé à tel degré d'exaltation devient insensible aux degrés inférieurs ? Tout gît pour l'homme dans un sentiment de l'existence poussée à un certain degré, mais l'homme est un être successif ; nul degré ne peut être permanent ; il faut de la variété, mais les degrés de sensibilité sont finis. Lorsqu'on est parvenu au dernier échelon, et qu'on ne peut ni rester, ni rétrograder, ni avancer, que faire ? Voilà l'homme blasé. Tirons les conséquences ! (1).

(1) Bonnet. Chap. XXIV, 335, 369.

6. De même que nous distinguons l'état de veille de celui du sommeil par la comparaison que nous faisons de l'un de ces états avec l'autre, ainsi nous pouvons savoir si notre âme est active dans le rappel des idées par la différence que nous éprouvons entre l'état où nous sommes, lorsque nous réfléchissons et celui où nous rêvons tout éveillé. Si par l'effet d'un mouvement intestin du cerveau, une idée étrangère à la série de celles qui nous occupent est reproduite pendant la veille, l'âme reconnaissant l'hétérogénéité de cette idée en détournera son attention pour la porter sur celles qui l'occupent. L'expérience prouve qu'il en est autrement dans le sommeil ; l'âme contemple toutes les idées hétérogènes qui se présentent à elle ; elle n'est que simple spectatrice (1). Il est des constitutions du cerveau (et le mien est du nombre) telles, que les fibres sont douées d'une si grande mobilité que la moindre impulsion les agite et détermine leurs mouvements selon les liaisons produites par les perceptions précédentes, de sorte qu'une suite d'images confuses passe avec une rapidité singulière sous les yeux de l'âme qui est forcée de les contempler. C'est en vain alors que la réflexion voudrait s'exercer. Nulle idée ne peut avoir de permanence et l'activité de l'âme sur les fibres du cerveau paraît annulée jusqu'à ce qu'une impression très forte, déterminant efficacement l'attention, arrête tous ces petits mouvements désordonnés. Je ne vois d'autre différence entre cet état et celui des songes qu'en ce qu'ici l'âme n'y donne pas son consentement, et a conscience de son état forcé et que dans le sommeil elle cède sans aucun

(1) Ce passage reproduit en partie celui de Bonnet. Ch. XXIII (672-673).

effort. Qui pourra nous indiquer le remède psychologique à cette maladie, car c'en est une bien réelle? L'âme, dans le sommeil, n'est livrée qu'aux impressions du dedans ; dans la veille, elle est toujours partagée entre les extérieures et les intérieures ; c'est ce qui fait qu'elle a ce sentiment qu'elle veille, autrement c'est une vision, un songe.

7. Rien [1] ne serait plus propre à éclairer sur la nature et l'influence réciproque des deux substances qui nous composent que des observations bien faites sur les maladies de l'esprit, comme la folie et les songes, qui ne sont peut-être qu'une folie momentanée. Il n'y a qu'un physiologiste métaphysicien qui puisse l'entreprendre. C'est en observant l'esprit malade qu'on pourrait acquérir quelques données sur la nature des facultés de l'esprit humain, et on peut appliquer ici ce que dit Hippocrate (*censeo vero quod de natura hominis manifestum quidpiam cognoscere non aliunde possibile sit quam ex arte medica*). L'état moral de notre être est constitué par une certaine suite de sentiments, de connaissances qui tiennent à une suite correspondante de fibres, dont la connexion réciproque a été successivement établie par la méditation, la lecture, l'éducation, le genre de vie. Si cette connexion vient à être interrompue çà et là par quelques causes physiques, de manière qu'un faisceau de fibres ébranle un autre faisceau sans que ceux de la suite intermédiaire soient ébranlés, il en résulte un désordre, une confusion qui donne lieu à la folie. On pourrait encore attribuer cette maladie de l'esprit à un mouvement, qu'une impression trop forte a communiqué à un faisceau de fibres, de

[1] Ch. XXV, page 391 (note).

sorte que les images, dont la production tient à celle des mouvements de ces fibres, absorbent par leur vivacité toute l'attention de l'âme qui, cessant de prendre part aux autres mouvements, perd la conscience de son état réel. Si on parvenait à découvrir quels sont, dans ces cas, les ressorts dérangés dans le cerveau, ne pourrait-on pas acquérir quelque lumière sur le mécanisme des opérations de notre âme ? C'est ainsi que les écarts de la nature sont plus instructifs que ses marches régulières. On peut voir par l'état de folie combien l'état de raison est indépendant de la volonté. Que des causes physiologiques impriment un plus grand mouvement à quelqu'une de nos fibres, ou que leurs connexions réciproques se trouvent rompues, cette puissance intelligente qui pénètre dans les cieux devient l'esclave la plus déplorable. L'état parfait de notre être intelligent consiste donc dans un mouvement modéré et harmonieux des fibres du cerveau. Lorsque certains faisceaux qui sont le siège de certaines idées sont ébranlés, il ne dépend pas de l'âme de n'être pas affectée des idées qu'ils produisent ; si ces idées sont tristes, elle tombera dans la mélancolie. Je demanderai à cette occasion si ce ne serait pas plutôt certaines modifications du principe vital qui mettant l'âme dans cet état de tristesse, ne lui permettraient d'exercer son activité que sur les fibres dont le jeu représente des idées lugubres ; mais d'où viennent ces modifications du principe de vie ? Sans doute, de tel état déterminé des forces combinées de la machine. Toutes les pièces agissent et réagissent les unes sur les autres, les solides sur les fluides et *vice versa* ; de cette action et réaction résulte une force complexe comme du mouvement de toutes les roues d'une montre résulte le mouvement de l'aiguille. C'est cette

force qui constitue peut-être le principe vital et qui par ses variations affecte diversement l'âme qui en a la conscience. A chaque variation de cette force tiendra un tel état déterminé de l'âme, et dans ces états divers l'âme ne pourra se livrer qu'aux idées analogues, c'est-à-dire ne remuer que telles fibres. Il peut donc y avoir une action de l'âme sur ces fibres, déterminée par l'état où se trouve le principe vital ou l'ensemble des forces de la machine, de même qu'une action des fibres de l'âme, en l'affectant des idées attachées à ces fibres, peut modifier à son tour le principe vital auquel elle est unie. Partout, je vois action et réaction, si je consulte l'*expérience*.

IV

RÉFLEXIONS SUR L'IDENTITÉ PERSONNELLE

L'identité d'une substance se vérifie en comparant cette existence dans un certain temps, dans un certain lieu, avec elle-même, dans le même temps et le même lieu, de sorte que si elle conserve les mêmes relations de temps et de lieu, nous sommes assurés qu'elle est la même et non pas une autre, quelque ressemblance qu'elle puisse avoir avec cette autre qui n'a pas les mêmes relations.

M. Locke distingue trois substances : *Dieu*, les *intelligences finies* et les *corps* (1) ; nous ne pouvons avoir

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. XXVII, § 2.

aucun doute sur l'identité de Dieu immuable et présent partout.

L'identité des esprits finis se détermine par la relation de leur existence au temps et au lieu où ils ont commencé d'exister. La même chose doit s'entendre de chaque particule de matière qui compose un tout, pourvu qu'aucune de ces parties de matière n'ait reçu ni augmentation, ni diminution.

Ce qui constitue la différence entre les corps bruts et les corps organisés fait aussi la différence de leur identité. En effet, si plusieurs atomes sont réunis d'une façon quelconque, le composé qu'ils forment restera le même, tant que le nombre des parties composantes ne variera pas, mais si ce nombre reçoit quelque altération, on ne peut plus dire que ce soit le même composé. Au contraire, les corps organisés qui changent augmentent leur volume en convertissant en leur propre substance et communiquant leur vie aux matières qu'ils s'assimilent, conservant leur identité, malgré le changement de leurs parties, car ce n'est pas le nombre des parties qui constitue ici l'identité, mais bien l'arrangement, la disposition primitive de ces parties qui reste invariable, indépendamment de l'augmentation du volume. Les matières étrangères qui sont jointes à un arbre ou à un animal ne s'apposent pas mécaniquement mais reçues, élaborées par l'intussusception de l'arbre, elles développent ses parties, sans changer leur ordre premier. Voilà pour ce qui regarde l'identité de substance, mais il y a une seconde identité que Locke nomme *identité personnelle*.

Le mot de *personne* marque un être intelligent qui par le sentiment intérieur de soi-même, lequel est inséparable de la pensée, réfléchit, raisonne et se consi-

dère comme étant le même en différents temps et en différents lieux : c'est dans la conscience ou le sentiment intérieur que réside le *moi* et c'est uniquement ce sentiment qui constitue l'identité personnelle ; c'est par la conscience que j'ai présentement des actions, que j'ai faites autrefois, que je juge que le *moi* de ce temps était le même que le *moi* actuel. D'après cela, on ne peut faire consister l'identité personnelle que dans la mémoire. C'est la mémoire seule qui peut donner la conscience de la constance du moi. Si on voulait que l'identité personnelle consistât dans l'invariabilité de la substance pensante, il est évident, je crois, qu'il n'y aurait aucune identité. En effet, peut-on concevoir rien d'aussi mobile que l'état de notre âme ? Pour peu que l'on s'examine, on doit sentir que, d'un instant à l'autre, on varie de manière quelquefois à ne plus se reconnaître. Cet état de variation, si humiliant pour l'homme, est indépendant de la volonté, puisqu'à un certain état du corps répond toujours un certain état de l'âme et que le mouvement de notre sang ou de nos humeurs étant purement mécanique, les affections de nos âmes, qui en sont indépendantes jusqu'à un certain point, doivent varier souvent, malgré l'opposition de la volonté ; c'est ce que nous sentons aussi, surtout lorsque notre tempérament n'est pas réglé. Nous avons, il est vrai, la raison qui réagit contre l'impulsion du tempérament, mais combien de fois aussi lui devient-elle subordonnée ; en général le tempérament réglé facilite l'usage de la raison, mais rarement la raison parvient-elle à régler le tempérament ; je dis donc que la mobilité, l'opposition des sentiments intérieurs, dans différents temps, ne détruisent pas l'identité personnelle absolument fondée sur la mémoire, et que le

renouvellement des mêmes sentiments intérieurs ne pourrait confirmer que c'est le même *moi* qui les éprouve, si la mémoire ne servait pas à faire la comparaison, comparaison qui ne pourrait évidemment avoir lieu sans elle. C'est donc la mémoire qui lie les uns aux autres les moments sucessifs de notre existence et qui en fait un tout continu par la conscience du moi (1); donc il n'y a pas d'identité personnelle dans un imbécile chez qui la faculté de se ressouvenir est absolument oblitérée. Dans l'accès de la fièvre ou dans l'ivresse, l'identité personnelle n'existe pas, et les actions que l'on fait dans ces moments, n'étant plus dans la mémoire, n'appartiennent pas réellement à l'individu qui les connaît. De même, dans ces grands mouvements de l'âme qui emportent l'homme hors de lui-même, qui lui ôtent absolument l'usage de sa raison, il arrive souvent qu'il se porte à des excès, qu'il dit des paroles dont il n'a plus la conscience, lorsque l'orage est calmé, et qui l'étonnent lui-même lorsqu'on les lui rappelle. Il est évident que cet homme n'est plus le même ; son *moi* a totalement changé. Aussi les lois punissent-elles injustement l'homme de sens rassis pour les fautes commises par l'homme passionné ; ce serait, comme si elles punissaient un homme pour les crimes commis par un autre homme. Pour que la punition paraisse juste, dans ce cas, il faut dire que on ne punit pas le délinquant ni pour lui-même, puisqu'il n'est plus le même et qu'il ne se rappelle pas des fautes qu'on lui impute, ni pour ses actions qui ont été involontaires, mais qu'on veut punir sa négligence à préve-

(1) Bonnet, Ch. XXIV, 705-706.
(2) Locke, Liv. II, chap. XXVII, § 18-21.

nir les passions qui l'ont entraîné ou bien épouvanter les témoins de sa punition, afin que la crainte fasse un contrepoids qui les retienne contre la force des mêmes passions.

V

NOTES SUR L'INFLUENCE DES SIGNES

(A) (MANUSCRIT DE GENÈVE) (1)

I

Les signes par lesquels nous exprimons nos sensations ou nos pensées sont naturels ou artificiels ; les premiers sont antérieurs aux formations des sociétés, et communs à tous les êtres sentants. Les seconds supposent dans leur invention le besoin que les hommes eurent, dès qu'ils furent assemblés, de se communiquer leurs idées. Le perfectionnement des langues a dû suivre nécessairement le degré de civilisation des sociétés et les idées abstraites, fruit de la méditation, ont donné naissance aux signes qui seuls peuvent les exprimer. Le signe naturel, plus clair, plus énergique, a un inconvénient, celui d'être déterminé. Il n'imite les fonctions du signe artificiel qu'autant qu'il rappelle à l'esprit les idées des différents individus, et dans ce cas-là même, précisément parce qu'il est trop déterminé, le signe naturel ne peut guère représenter à

(1) *Premier journal.*

l'esprit que les idées qui ont des rapports prochains avec lui ou qui lui ont été associées par habitude. Il n'en est pas de même du signe *artificiel*. Le mot *plaisir* par exemple, peut se lier indifféremment à toutes sortes de sensations agréables, parce que le son de ce mot ne renferme rien en lui-même qui le détermine à se lier plus étroitement à telle sensation qu'à telle autre.

Il suit de là que plus le signe est *indéterminé*, plus il est *signe*, car il a plus de capacité (1) représentative ; il est propre à exprimer un plus grand nombre de choses plus différentes entre elles. Tels sont particulièrement les signes algébriques.

On trouve dans la logique de M. l'abbé de Condillac, une proposition qui paraît d'abord bien paradoxale : la voici : « Il y a, dit ce philosophe, un langage inné quoiqu'il n'y ait pas d'idée innée ». Cette opinion énoncée simplement de cette manière et sans le développement que lui donne M. Condillac, révolterait sans doute. En effet, peut-on dire, si le langage n'est que le signe de nos idées, il ne peut exister sans elles ; que peut-on donc entendre par un langage sans idée ? et qu'est le signe sans la chose qu'il représente ? Il n'existe pas. Il paraît difficile de lever cette difficulté ; et ce n'est qu'en cherchant à bien entendre le sens de l'auteur qu'on peut parvenir à éclairer l'obscurité et même faire disparaître l'absurdité apparente du principe.

Distinguons deux langages ; l'un exprime nos sentiments ; il nous fut montré par la nature ; l'autre, enfant

(1) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1re partie. Section 2). Ch. IV.

de l'art, exprime les idées que la société fit naître. Avant l'établissement des sociétés (1) l'homme sentait, il ne pensait pas encore. S'il sentait, il devait exprimer ses sentiments, ses organes étaient les signes naturels de ce qui se passait en lui. Son attitude, sa physionomie, ses gestes étaient autant d'expressions sincères de ses sentiments ; ce langage montré par la nature à tous ses enfants, le premier langage de l'homme est le langage universel, le langage commun à tous les êtres sentants. Représentons-nous l'homme isolé, dans l'état de nature. Examinons cette physionomie dont la mobilité, le jeu admirable répond si bien à cette variété de sentiments qu'il devait éprouver ; faisons attention à tous ses gestes ; chaque sensation aura une expression différente ; le désir, la crainte, l'espoir, la colère, le plaisir, la douleur, toutes les modifications diverses de cet être auront chacune leur signe particulier, et cette variété prodigieuse de signes naturels et déterminés formera le langage que nous nommerons *langage d'action*. Ce que nous appelons ici langage n'en est point un à proprement parler. Ces signes des sentiments qui affectent l'homme naturel sont involontaires ; ils sont un résultat nécessaire de son organisation ; ils n'ont encore aucun but, aucun dessein ; dans cet état d'isolement, l'homme sent et ne réfléchit point sur ses sensations. Il ne peut réfléchir sur lui-même qu'en se comparant à un être de son espèce ; il ne peut s'étudier que dans son semblable. Toutes ses sensations sont confuses ; il ne cherche pas à les distinguer ; il les reçoit comme le hasard les lui présente et pourquoi

(1) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2e partie, Section 1re). Ch. X.

prendrait-il la peine de s'en rendre compte? Il lui faut un intérêt pour cela, et cet intérêt il le trouve dès qu'il se rapproche de ses semblables. Alors ce besoin de se prêter des secours mutuels exige les moyens de se faire entendre; ces moyens sont le premier objet de ses réflexions; pour la première fois, cet être jusqu'alors sentant devient un être pensant. Il examine l'être semblable à lui et avec lequel il est forcé d'avoir des rapports, et voyant la même organisation, la même manière d'exprimer des affections semblables, les mêmes signes de sensibilité à la présence des mêmes objets, il conçoit l'espoir de se faire bientôt entendre. Jusqu'à présent l'expression involontaire et irréfléchie du sentiment avait été instantanée; il faut, pour la rendre sensible à un autre qu'elle soit successive. Ici commence la première leçon du langage d'action : c'est le premier anneau d'une chaine qui doit être bien longue. Le sentiment du besoin renfermait une multitude de sentiments partiels qui affectaient simultanément l'homme isolé. L'action était le résultat de ces sentiments qui n'avaient pas besoin d'être distingués pour produire leur effet, qui était de porter l'homme aux moyens de les satisfaire; l'action suivait nécessairement le sentiment lorsque le même être qui sentait devait exécuter mais lorsque deux individus durent concourir au même effet, il fallut pour agir de concert qu'ils se communiquâssent leur moyen. Ils durent donc auparavant se les éclaircir à eux-mêmes. Voilà le premier passage du sentiment aux idées. Dès que l'homme analysa le sentiment, qu'il chercha à rendre successif ce qui l'avait frappé d'une manière instantanée, il commença à avoir des idées; le besoin seul pouvait les faire naître. Les idées étaient contenues dans le sentiment sans doute.

mais avant que l'analyse les eût rendues distinctes, elles n'existaient pas pour l'homme. On voit donc que le sentiment et le langage propre à l'exprimer sont inséparables ; le langage d'action est donc inné dans l'être sentant, mais il ne devient méthode, il n'a commencé à être assujetti à des règles précises, que lorsque le besoin de se faire entendre a forcé l'homme à analyser. De l'analyse naît donc le langage proprement dit ou les signes des idées et les idées elles-mêmes qui ne sont que des [illegible] décomposés du sentiment, exprimés par des signes de convention, et tout l'artifice du raisonnement ne gît que dans l'arrangement de ces signes (1).

II (2)

1° Diviser et énumérer les facultés de l'entendement et ses opérations et examiner le degré d'influence des signes sur la perfection de chacune de ces facultés ;

2° L'âme ne déploie-t-elle son activité sur l'organe de la pensée qu'à l'aide des signes de convention ? Si l'affirmative est démontrée, l'*activité* de l'âme ne serait-elle plus dans son essence, mais purement conditionnelle ?

3° Examiner quel est le degré d'influence des signes sur la morale ou les idées qui en dépendent ; tâcher de circonscrire cette influence. Ce genre d'idées paraît

(1) Voir Condillac, *Grammaire*, 1re partie. Ch. I. De l'analyse du discours.

(2) En titre dans le manuscrit : *Notes qui doivent servir pour un mémoire sur l'influence des signes.*

dépendre du mode de sensibilité des individus, ce qui s'oppose à l'uniformité, en suite des habitudes des peuples et par conséquent de la forme des gouvernements. Les signes ne peuvent être faits ou déterminés que d'après ces conditions; ils ne seront donc toujours qu'accessoires et subordonnés, au lieu de donner la loi aux esprits comme on le prétend.

4° La *vertu* du premier Brutus serait-elle pour nous une vertu et l'idée complexe attachée à ce signe parmi nous peut-elle comprendre le même nombre, la même espèce d'idées simples que chez les Romains?

5° Différence entre nos idées de substance et nos idées de modes mixtes. Les corps de la nature ont une existence fixe, des propriétés déterminées, soit que nous les apercevions ou non. Nos idées de morale sont l'ouvrage de l'esprit, elles sont dépendantes de la manière de sentir de celui qui les considère, de ses habitudes, changeantes selon les temps et les lieux. On peut bien mettre de l'uniformité dans les signes, mais comment l'établir dans leur signification? Au contraire, pour nos idées du corps, quoiqu'elles soient toujours incomplètes, il est facile d'arrêter la signification des signes qui les expriment dans l'état actuel des connaissances. Mais l'étendue de cette signification ou le nombre d'idées simples que l'on y fait entrer doit aller toujours croissant à mesure que les expériences et les observations se multiplieront (1);

6° Les sciences mathématiques ne doivent pas leur exactitude seulement à la précision des signes qu'elles emploient, mais bien sur toutes choses à la nature sim-

(1) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section 2, 2e partie, ch. II, § 25, 26.

ple de l'objet qu'elles considèrent (1). On a vu que les géomètres raisonnent toujours bien (au moins en mathématiques pures) et on s'est dit : imitons les géomètres. Déterminons comme eux les signes de nos idées et nous porterons dans toutes nos connaissances une régularité et une précision à peu près semblables. Cette prétention est pour le moins exagérée. La preuve que les géomètres ne doivent pas tout leur avantage aux signes dont ils se servent, et à la belle langue qu'ils parlent, c'est que lorsqu'abandonnant leurs spéculations abstraites sur les modes simples de l'étendue, des nombres, ils en viennent aux objets existant dans la nature, ou lorsque les mathématiques pures deviennent mixtes, il y a toujours du déchet dans la rigueur des démonstrations et les formules algébriques, parfaitement évidentes, relativement à telle supposition, sont souvent erronées dans l'application. C'est cependant toujours la même langue, les mêmes signes ; mais la nature de l'objet a changé. Au lieu donc de prétendre que les signes peuvent donner uniquement à nos idées toute la précision dont elles sont susceptibles, il faudrait d'abord examiner si ces signes eux-mêmes, pour avoir le maximum de précision et de détermination, ne présupposent pas certaines conditions dans la nature de l'objet signifié, et sur toutes choses, la simplicité de l'objet (considéré uniquement sous des rapports abstraits et indépendants de toute autre vue que celle de l'esprit). La constance et l'uniformité, soit dans sa nature, soit dans la manière dont il est aperçu par tous les esprits, ces conditions excluent tout ce qui est dépendant de la sensibilité humaine ; c'est sur cette distinction qu'il faudra

(1) Condillac, *id.*, 2e partie, section 2, ch. III (27, 28, 29).

principalement insister, parce que c'est celle dont les auteurs ont fait abstraction.

Les questions principales que l'on doit traiter sont les suivantes :

Première question. — Est-il bien vrai que les sensations ne puissent se transformer en idées que par les moyens des signes *ou ce qui revient au même*, nos premières idées supposent-elles essentiellement le secours des signes ?

Pour répondre à cette première question, il faut bien déterminer le sens qu'on doit attacher à ce mot *idée*. Doit-on entendre par là tout ce que l'âme aperçoit en elle-même, par une vue ou un sentiment intérieur, soit qu'un objet qu'elle distingue d'elle-même excite actuellement cette impression, soit que l'image de cet objet absent se reproduise par quelque cause que ce soit, ou enfin qu'en l'absence de tout objet extérieur déterminé et indépendamment de son action actuelle, ou passée, l'âme vienne à examiner quelqu'une de ces opérations ou des impressions dont elle a conscience. Je tire un exemple de ce dernier genre d'impressions, de l'action de notre machine même sur l'être sensitif. Il est certain qu'en vertu des dispositions physiques seules du corps, l'âme peut avoir un sentiment de bien-être ou de maladie, indépendamment des sensations qui viennent du dehors. Ces impressions deviennent des idées lorsque l'âme les réfléchit et se sépare pour ainsi dire de ce qu'elle éprouve pour en faire un sujet de méditation. Il est bon de faire entrer dans l'analyse du mot *idée*, toutes les considérations dont il est susceptible. Il faut donner soi-même l'exemple de *signes* bien déterminés quand on parle sur leur influence. Je me suis bien trompé, ou l'analyse fera voir que cette première question est une

question de mot, et la solution purement relative au sens que l'on attache à celui d'*idée*. On parlerait plus métaphysiquement en demandant : existe-t-il quelque opération *volontaire* de l'entendement, indépendamment des signes de convention, et sous ce rapport, la question est très importante et me paraît difficile.

Deuxième question. — L'art de penser serait-il parfait si l'art des signes était porté à la perfection? Si l'art de penser n'est autre chose que celui de combiner des signes comme dans l'analyse algébrique, la perfection des signes donnera celle des résultats de leurs combinaisons : mais n'y a-t-il pas autre chose que des signes combinés dans les connaissances humaines, c'est ce qu'il faut examiner.

Troisième question. — Pour les sciences où la vérité est reçue sans contestation, n'est-ce pas à la perfection des signes qu'on est redevable? (1)

Quatrième question. — Dans celles qui fournissent un aliment éternel aux disputes, le partage des opinions n'est-il pas un effet nécessaire de l'inexactitude des signes ?

Cinquième question. — Y a-t-il quelque moyen de corriger les signes mal faits et de rendre toutes les sciences également susceptibles de démonstration ?

III

Locke remarque qu'Auguste (2), maître du monde, avait reconnu qu'il était hors de sa puissance de chan-

(1) Condillac, I. *Essai*, 1re partie, section 4, chapitre Ier, 2e partie, section 2, ch. II et III.

(2) Locke, livre III, chap. II, § 8.

ger la signification d'un seul mot latin, ou d'en faire un nouveau. Auguste était plus philosophe que quelques-uns de nos philosophes modernes. Supposons qu'un gouvernement voulant s'occuper des moyens de régulariser les esprits de la nation, et persuadé de l'influence qu'ont sur les connaissances des signes bien déterminés, veuille adopter, d'après l'avis des métaphysiciens, des grammairiens, des philosophes, des savants de tous les genres, un dictionnaire où la signification de chaque mot soit fixée, de telle sorte que toutes les idées simples qui composent telle idée complexe soient énumérées à côté des signes qui expriment cette idée complexe. Je ne parle pas des difficultés que présenterait la fabrication d'un tel ouvrage. Il faudrait d'abord que les philosophes qui y concourraient s'accordâssent parfaitement entre eux sur la signification de chaque signe : ce qui serait très difficile, même pour les mots représentatifs des idées physiques (on sait bien qu'ils ne pensent pas tous uniformément sur les qualités de telle ou telle substance) ; mais la difficulté serait bien plus grande, quand on en viendrait à la détermination des idées morales (car les habitudes, la manière de sentir des constructeurs de dictionnaire étant nécessairement différentes mettraient aussi nécessairement de la divergence dans les définitions que chacun voudrait établir à sa manière) ; mais supposons enfin le dictionnaire achevé et arrêté, c'est ici qu'échoue la puissance même du maître du monde. On ordonnera par un décret solennel que les mots ne seront pris que dans tel sens déterminé, que les maîtres les enseigneront ainsi à leurs élèves, mais ces maîtres obéiront-ils fidèlement ? Les disciples mêmes soumettront-ils toujours leur esprit ? cet esprit qui en s'exerçant veut être affranchi de

toute entrave. Combien faudra-t-il de générations pour que le dictionnaire produise son effet, et cependant, dans cet intervalle, l'esprit ne restera pas stationnaire ; le monde physique et moral pourra changer de face ; de nouvelles observations étendront les bornes des connaissances sur les propriétés des corps ; les anciens systèmes crouleront, de nouvelles idées naîtront ; on reconnaîtra que les anciens mots sont des signes d'erreur. Il faudra les remplacer par d'autres. Au moral, les révolutions politiques donneront d'autres intérêts aux gouvernements et par conséquent d'autres manières de voir. Que de mots seront rayés du dictionnaire ! Les idées de vertu dans une monarchie qui s'établira, pourront-elles s'accorder avec les définitions des mêmes idées fixées du temps de la République ? Hélas, lorsque tout est dans un flux perpétuel autour de nous, lorsque nous-mêmes entraînés par le courant, ne sommes pas deux instants de suite, absolument les mêmes, lorsque nos idées changent et varient comme les dispositions physiques de nos sens et dans les différents individus comme les tempéraments ; peut-on espérer de donner de la fixité aux signes représentatifs des choses, dont la plupart sont variables par elles-mêmes, et dont les autres, inconnues sous plusieurs rapports, doivent nous montrer un jour d'autres propriétés ?

Supposons le signe d'une idée complexe, exactement déterminé par l'énumération simple de toutes les idées simples qui la composent. Supposons ensuite qu'on veuille faire entrer dans l'esprit d'un homme qui ignore

1 Locke, livre III, chapitre V. Des noms des modes mixtes et des relations.

ce signe ou qui le connaissant, y a attaché d'autres idées, cette nouvelle signification, il ne suffira pas pour rectifier son entendement sur ce point, de lui faire connaître par une définition exacte, le signe dont il doit avoir connaissance, car cette définition consisterait en d'autres signes qui pourraient être aussi confus que celui qu'ils expliquent. Mais si le signe dont il s'agit représente une idée physique, il faudra répéter devant l'élève toutes les expériences qui ont servi à démontrer les propriétés et les qualités du corps qu'on a revêtu de tels signes, on lui dira ensuite : cette substance que vous venez de reconnaître par vos yeux avoir telle et telle propriété, nous l'appellerons ainsi. Mais si c'est le signe d'une idée morale, la chose présentera bien plus de difficultés. On ne peut ici faire toucher du doigt pour ainsi dire les idées simples. Les mots employés dans la morale représentent ou des actions ou des qualités, comme vol, inceste, justice, bienfaisance, vertu. L'esprit a créé de lui-même ce genre de signes, soit sur les modèles existant dans la société, soit seulement sur des idées de possibilité de l'existence à venir de ces actions, soit enfin en réfléchissant sur les diverses dispositions que chacun éprouve à l'égard de ses semblables. On a attaché des signes à cette multitude d'actions, d'affections, de qualités de l'âme. Plusieurs de ces signes sont extrêmement compliqués ; ce sont des idées très complexes, composées d'autres idées de moins en moins complexes, mais qui demandent une classification plus ou moins longue pour être ramenées aux idées élémentaires et primitives qui les composent ; ce n'est pas tout encore que de les résoudre ainsi en leurs éléments pour en donner des idées claires et précises : jamais un homme ne pourra comprendre toute l'étendue d'un

signe que l'on emploie dans la société pour exprimer tel action ou tel sentiment, s'il n'a pas vécu, s'il n'a pas senti. Qu'on cherche par exemple à expliquer à un philosophe chinois ou indien ce que nous entendions autrefois par le mot *honneur* ? Quant aux sentiments moraux, tels que ceux de bienfaisance, de vertu, ces mots, en tant que représentatifs de sentiments (ils peuvent aussi représenter des actions) demandent pour être conçus une certaine disposition qui ne s'acquiert pas, mais qui vient plutôt de la nature ; ce sont les idées simples du cœur, comme la couleur, le son, les odeurs sont les idées simples de l'esprit. On ne peut pas plus définir les unes que les autres ; mais il y a cette différence que tous ceux qui ont les mêmes sens sont à peu près également frappés par les qualités sensibles du corps ; mais il y a une différence énorme dans les sensations morales. De là, il suit que les signes de ces idées morales, quelque exacts, quelque précis qu'on les suppose dans la tête des inventeurs et dans les moyens mêmes qu'ils peuvent employer pour nous les transmettre, ne peuvent acquérir la même signification, la même étendue que dans l'esprit de ceux qui auront senti, vécu, éprouvé, comme eux. De là il suit encore que les signes doivent avoir beaucoup moins d'influence sur nos idées morales que sur nos autres connaissances abstraites, que ces idées dépendant et du temps et des lieux et des circonstances diverses, et de l'habitude, de la vie, du tempérament, doivent suivre la direction composée de toutes ces forces et par conséquent ne sont point susceptibles d'acquérir ni fixité, ni uniformité, par les moyens artificiels du raisonnement, mais par d'autres moyens plus analogues, tirés des observations et des connaissances acquises sur ce

qui peut mouvoir le cœur humain et le porter au bien.

D'après cela il est facile de répondre à cette question : la morale est-elle susceptible de démonstration rigoureuse ?

IV

Ce qu'on entend par idée simple peut être conçu de deux manières. Toute sensation, toute impression considérée dans l'âme est une idée simple. Nos premières idées, purement sensibles, sont *simples* ; mais lorsque par le moyen des signes artificiels nous en sommes venus à exprimer ce que les objets divers de nos sensations ont de commun entre eux, à les classer selon la ressemblance des qualités que nous y avons aperçue, enfin à créer nos idées abstraites et générales de genre, des sortes, d'espèces : à mesure que nous avançons dans ces généralisations, nous écartons toujours de l'idée complexe qui nous représentait tel être existant, un plus grand nombre d'idées simples : ainsi l'idée abstraite de corps métallique, animal, est moins composée que celle de cheval ; corps brut, corps organisé, sont encore plus simples ; enfin le mot être signifie en même temps l'idée la plus abstraite et la plus simple. Le cercle de nos idées commence par le simple et se termine encore au simple. Mais nos idées sensibles premières ont une existence dans l'âme qui les reçoit, comme les objets qui les causent ont des qualités réelles propres à exciter ces idées. Elles ne sont simples d'ailleurs qu'autant qu'on a égard à l'impression actuelle, indivisible du sujet qui les reçoit ; l'idée qui

devient simple au contraire par le résultat des diverses opérations de l'esprit, qui dépouillent successivement l'objet de quelqu'une de ses qualités sensibles, pour arriver au dernier degré de l'abstraction, une telle idée, dis-je, n'est représentative d'aucun objet réel existant ; ce n'est autre chose que le signe d'une manière de voir de l'esprit, une pure abstraction. Une autre différence, c'est que l'idée abstraite simple est susceptible de définition en ce sens que l'on peut exprimer tous les échelons, pour ainsi dire, par lesquels l'esprit y est arrivé, au lieu que l'idée sensible simple ne peut être définie que par des mots. En partant de l'idée générale d'être, je puis descendre par une chaîne continue jusqu'à une idée sensible simple, et par voie d'analyse remonter de celle-ci à l'idée d'être. Entre ces deux limites sont comprises toutes les idées sensibles qui vont en se composant jusqu'à l'idée de substance la plus complexe, et puis en se simplifiant et se généralisant, jusqu'à celle d'être. L'idée simple, sensible et particulière, n'est qu'une modification de l'âme ; elle ne suppose aucune relation. L'idée abstraite, au contraire, n'est autre chose que l'expression d'un rapport plus ou moins généralisé. Plus l'idée est abstraite, plus elle comprend d'êtres ou d'objets auxquels elle convient ; la faculté d'abstraire suppose donc celle de comparer ; le premier exercice de la faculté de comparer conduit nécessairement à l'examen de la ressemblance ou de la diversité des choses, et à leur classification. Selon cet ordre de ressemblance on passe ensuite aux idées abstraites de genre, d'espèce que l'on désigne par des termes généraux. L'usage de ces mots présuppose donc la perception des rapports qu'ils expriment. Ils facilitent et étendent, il est vrai, la connaissance des rapports abstraits, mais je

ne vois pas comment ils pourraient être le principe et la source de cette connaissance : comment les langues auraient-elles pu être créées si la faculté d'abstraire n'avait pas précédé leur invention ?

V

Locke (1) donne deux raisons principales de l'ambiguïté des signes de nos idées morales : 1° elles sont très complexes, ce qui fait que les idées simples qui les composent ne peuvent jamais être en même nombre, dans l'esprit de ceux qui les emploient ; et le même homme, s'il n'a pas la plus grande attention et une force de tête particulière, sera fort sujet à employer ces signes en différents sens, souvent dans le même discours ; quoiqu'il paraisse difficile de remédier à cet inconvénient, la chose ne serait pas impossible au moyen d'un dictionnaire qui fixerait une fois pour toutes le nombre et la qualité des éléments d'une idée complexe de morale, et qui déterminerait la signification du signe qui lui est attachée, sinon pour le langage civil, du moins pour l'usage philosophique. La formation du dictionnaire et la permanence de son usage sont les seuls inconvénients, comme je l'ai montré dans une note précédente.

La seconde raison d'ambiguïté, c'est la non-existence des modèles de nos idées complexes de morale. Cette absence de modèle favorise la liberté et la licence de l'esprit dans la formation de ce genre d'idées. Chacun peut en créer d'autant de sortes qu'il peut distinguer

(1) Livre III, ch. IX, § 5, 6, 7, 8.

de nuances dans les actions humaines. De là, on voit pourquoi certaines sociétés ont des mots dont la signification et le sens sont inconnus aux étrangers et n'ont point d'analogue dans d'autres langues. Si, par exemple, certains législateurs ont cru devoir distinguer, dans le même genre de délit, certaines circonstances qui en aggravent l'énormité, comme de frapper un homme d'une telle manière, avec telle arme, ou d'attenter à un personnage éminent de la société, ils créeront un mot représentatif de ce genre d'action, de sorte que dans la suite, lorsque les mœurs auront totalement changé, ces mots, conservés par la tradition, auront une signification très douteuse, ou indéterminable. Mais examinant les effets de cette liberté de l'esprit pour la formation des idées de modes mixtes, dans le même pays et les mêmes circonstances, j'y trouve le principal obstacle à l'uniformité et à la précision de ce genre de signes, en ce que chacun ayant la faculté de lier aux mots qui les expriment des idées que la manière de sentir, l'habitude, les circonstances lui ont particulièrement inculqués, il n'existera pas de moyens pour ramener les esprits à la signification philosophique précise que l'on tenterait de mettre en usage. Si un homme a une fausse idée, en physique, ou en histoire naturelle, on peut le convaincre de son erreur, parce que les idées physiques devant être conformes aux modèles existants, il est toujours possible de s'assurer de la vérité ou de la fausseté de ces idées en les confrontant a leur type naturel. Mais comment ferez-vous entendre à un homme souvent intéressé par ses passions à attacher telle idée à tel signe, que sa liaison d'idées est fausse? L'avare se dit économe, le prodigue libéral, l'homme froid et dur se croit raisonnable. Les

hommes ont évidemment dans leurs idées complexes des éléments autres que ceux qui sont donnés par la saine raison et la vraie philosophie, cependant si vous vous en tenez aux mots, ils ont autant de droit à appeler l'avarice, économie, que vous à la qualifier à votre manière, et cela, faute de modèles existants. Donc il faut remonter plus haut que les signes artificiels pour rectifier les idées morales ; les arts et les sciences physiques ont leur langue particulière dont les signes sont ordinairement assez bien déterminés pour avoir un sens univoque dans l'esprit de ceux qui les cultivent et qui y ont fait certains progrès. Le mot *fer* par exemple désigne à tous nos chimistes d'aujourd'hui une substance qui jouit d'un certain nombre de propriétés très considérable. Il représente donc une idée extrêmement complexe. Cependant les chimistes, également avancés dans leurs art, emploieront toujours ce mot et dans une foule de circonstances différentes, sans ambiguité, sans incertitude. Il est vrai que selon l'occasion et les circonstances où ils l'emploient, ce mot renferme pour eux un nombre plus ou moins grand d'idées simples et qui diffèrent même entre elles ; mais ce changement de signification purement relatif à des cas particuliers ne les empêche point de s'entendre : il met au contraire plus d'exactitude dans leurs idées. L'homme ignorant dans la chimie, qui ne fait entrer dans son idée générale et complexe de *fer* qu'un petit nombre d'idées simples et de qualités apparentes, ne se trouvera point en opposition avec le chimiste, tant qu'il s'en tiendra à considérer avec lui ces qualités extérieures, et dans la conversation familière, je suis persuadé que le savant le plus profond n'emploie jamais le mot *fer* que dans le même sens à peu près que celui qu'y

attache le commun des hommes. Donc dans le cas dont il s'agit, le grand nombre d'idées renfermées dans ce signe de substance n'est point une cause d'ambiguité, car il n'est pas nécessaire de rappeler, chaque fois qu'on l'emploie, la collection d'idées simples qu'il exprime. Donc aussi, quoique cette collection d'idées simples ne soit pas la même pour tout le monde, les ignorants et les savants s'entendent très bien dans l'usage ordinaire, et les savants au même degré s'entendront aussi bien entre eux, dans les diverses significations scientifiques qu'ils donnent à ce mot. Cela répond à ce que dit Locke sur l'obscurité des noms de substance (1) (livre III, des mots). Il n'en est pas de même des noms de modes mixtes. Les circonstances dans lesquelles on emploie ces mots sont moins variables et surtout moins déterminées que les aspects sous lequels on peut considérer une substance physique quelconque selon les divers rôles qu'elle joue dans la nature. Si nos idées complexes de substance étaient formées par la collection des propriétés que l'expérience nous y fait découvrir, la composition de ces idées serait infinie ; mais le signe, qui sert à exprimer telle substance, ne désigne d'abord que les qualités les plus apparentes ; pour que le signe soit exempt de toute ambiguité, il suffit qu'on y attache les idées simples qui caractérisent cette substance et la différencient de toute autre ; une seule de ces idées suffirait pourvu qu'elle fût spécifique. Quand on a ainsi désigné la substance par un caractère distinctif, ce signe devient, pour ainsi dire, le sujet de plusieurs autres qualités, comme secondaires, qui sont exprimées par une suite de propositions et on a

(1) Livre III, ch. IX, § 13, 14, 15, 16, 17.

un traité *ex professo* sur cette substance. La difficulté consiste à déterminer pour chaque substance les qualités primordiales et essentiellement caractéristiques; aussi est-on obligé dans l'histoire naturelle et la chimie, de joindre ensemble plusieurs de ces qualités pour bien caractériser les genres et espèces de corps. Supposons, par exemple, que je veuille exprimer l'idée que j'ai du mercure. Lorsque j'aurai dit que c'est un métal blanc, toujours fluide, à la température de nos climats, j'aurais rendu l'idée spécifique que tous les chimistes ont du mercure, de même que tous ceux qui ont vu ce métal sans étudier ses propriétés. Le mot mercure ne désigne pas autre chose, pour le moment. Si je parle ensuite de son oxydabilité par l'air, de sa dissolution dans les acides, que fais-je ? Sinon affirmer d'un sujet que j'avais d'abord caractérisé, d'autres qualités que l'expérience m'a découvertes, mais qui ne font pas partie de l'idée première dans laquelle j'ai conçu d'abord ce métal.

L'arithmétique fournit à Condillac ses principaux exemples sur les signes de nos idées. Les nombres sont des rapports aperçus par l'esprit et distingués par des signes particuliers. L'arithmétique est l'art de combiner ces rapports en se servant, pour faire cette combinaison, des signes mêmes qui les distinguent. Je n'ai l'idée d'un nombre qu'autant que j'ai en même temps présente à mon esprit l'unité ou la mesure commune à laquelle je le rapporte, cette unité concrète ou abstraite est invariable dans toute la suite du même calcul, et les signes particuliers (soit chiffres soit lettres), sont essentiellement homogènes. Où est l'unité de mesure commune de nos autres idées complexes, où est l'homogénéité de leurs signes ?

VI

Locke (1) avoue que c'est par occasion, et secondairement qu'il a examiné l'influence des signes de nos idées. « Quoique la connaissance, dit-il, se termine aux choses, je m'aperçus que c'était principalement par l'intermédiaire des mots, qui, par cette raison, me semblaient *à peine capables* d'être séparés de nos connaissances générales. Il est du moins certain qu'ils s'interposent, de telle manière entre notre esprit et la vérité que l'entendement veut contempler et comprendre, que semblables au milieu par où passent les rayons des objets visuels, ils répandent souvent des nuages sur nos yeux et en imposent à notre entendement par le moyen de ce qu'ils ont d'obscur et de confus. »

De là il suit donc, selon Locke, qu'il existe des vérités, des connaissances indépendantes des signes. Remarquez cette expression, *à peine capables d'être séparés*. De là au ton affirmatif et tranchant de quelques-uns de nos métaphysiciens, il y a bien loin.

Il existe dans la nature, une succession réelle d'effets, indépendants de l'esprit qui les considère. Nos idées sont justes, lorsqu'elles s'accordent avec ces effets et que la subordination entre elles ou l'ordre de leur succession est parallèle ou correspondante à ce qui existe. Lorsque les idées sont telles, il est impossible que les signes représentatifs de ces idées manquent de justesse. Ici les idées sont évidemment subordonnées à l'observation, comme les signes sont subordonnés aux

(1) Livre III, chapitre IX, § 21.

idées. Ils tiennent d'elles leur précision et ne la donnent pas. Un astronome qui a observé la route d'un astre dans l'espace, en le comparant successivement à divers points fixes, trace cette route sur le papier et décrit une courbe qui représente parfaitement le mouvement de l'astre, la courbe est ici le signe. Dira-t-on que l'astronome doit ses idées rigoureuses sur le mouvement des corps célestes aux figures qu'il a employées pour les représenter ?

VII

Locke commence ainsi le chapitre de l'abus des mots : « Outre l'imperfection *naturelle* au langage et l'obscurité et la confusion qu'il est si difficile d'éviter dans les mots (1) », donc il reconnaît une imperfection *naturelle* et en effet elle existe. Il faudrait maintenant déterminer : 1° si cette imperfection des signes est la cause ou l'effet de l'imperfection de nos idées, et en attachant l'idée de cause à celle *d'antériorité*, il ne sera pas difficile de distinguer la cause de l'effet ; 2° quels sont les différents cas où l'imperfection des signes influe essentiellement sur les idées et *vice versa*, où l'une est liée plus étroitement à l'autre ; action et réaction de ces deux opérations. Quand l'idée est formée sur un modèle existant, elle est antérieure au signe évidemment ; en est-il de même dans tous les cas où l'analyse doit nous conduire ?

(1) Livre III, chap. X.

VIII

Leibnitz paraît s'être occupé d'une langue universelle. Il s'exprime ainsi dans la LVI[e] lettre du *commercium epistolicum*, en parlant de ses nombreuses occupations. « *Sed imprimis molior novam analysim multo recepta sublimiorem pro omni ratiocinatione humana* ».

D'après le sens que j'attache au mot idée, il m'est démontré que l'idée doit être antérieure au signe qui l'exprime comme le mot *signe* l'indique lui-même ; et c'est sans doute pour avoir appris les mots avant d'avoir eu les idées qui leur correspondent que nous raisonnons si mal, — mais de ce que nous pouvons avoir et avons en effet des *idées* indépendamment des signes, il ne s'ensuit pas que nous puissions exercer la faculté de lier ces idées entre elles, ce qui est en général raisonner, réfléchir, avoir une suite de pensées, sans le secours des signes ou du langage (1). Pour prouver le fondement de cette dernière assertion, j'examinerai dans la suite, en général, à quoi peuvent se réduire toutes les opérations *volontaires* de l'entendement humain. Je dis *volontaire* car, je pense que c'est de celles-là seulement qu'il s'agit, quand on parle de l'influence des signes sur les idées. 1° La comparaison des idées simples entre elles peut se faire sans signes artificiels et en général toutes les facultés de l'entendement, mémoire, imagination, réflexion peuvent s'exercer sur les objets directs et réels, simples ou composés de nos sensations, indépendamment des signes dont on peut revêtir ces

(1) Locke, liv. III, chap. X.

objets. 2° L'analyse des qualités d'un objet composé tel que les corps se fait d'abord naturellement, car nos sens étant séparés et portant chacun des sensations distinctes dans l'âme, en donnant séparément notre attention à chacune des impressions que fait l'objet sur chacun de nos sens, nous pouvons avoir des idées distinctes de ces impressions et ainsi faire une espèce d'analyse des qualités de l'objet, les concevoir les unes hors des autres, et par suite créer nos idées abstraites de couleur, de configuration, d'étendue — idées qui existant toujours dans le même sujet n'ont plus de réalité lorsque nous les concevons séparées. Ce premier pas de l'esprit dans la formation des idées abstraites me paraît résulter de notre organisation même ou de la séparation des organes par lesquels les sensations arrivent à notre âme. Cependant, ces premières idées abstraites sont fugitives ; séparées de l'objet réel d'où elles ont été tirées, elles n'ont plus d'existence. L'entendement ne peut en tirer aucun secours : l'imagination ne saurait les réveiller puisqu'elle ne rappelle que l'objet de la sensation totale de la même manière dont il frappe les sens. Comment fixera-t-on cet être de raison, cette abstraction fugitive ? Il faut la revêtir d'un signe, et dès ce moment, elle acquiert de la réalité. L'entendement en dispose, la rappelle à son gré, et donne à son ouvrage la même réalité qu'aux œuvres de la nature.

Combien n'y a-t-il pas de gens, dit Locke (1), livre III, chapitre X, qui lorsqu'ils veulent penser *aux choses* attachent uniquement leur pensée aux mots et sur-

(1) Livre III, chap. X, § 2 et 3.

tout quand ils appliquent leur esprit à des sujets de morale ?

Voilà l'opinion du créateur de la vraie métaphysique, clairement exprimée sur la possibilité d'avoir des idées de *morale*, et à plus forte raison toute autre espèce d'idées, indépendamment des signes ou des mots. Condillac a formellement assuré et presque démontré le contraire (1). Mais il y a ici une distinction à faire. Les *idées* morales me paraissent devoir être considérées sous un double rapport : 1° comme collection d'idées simples unies volontairement par l'esprit, sans modèle existant, et revêtues de signes ou mots qui expriment cette collection, la rendent permanente et la fixent dans l'esprit. Les idées morales, ainsi considérées, ne peuvent avoir d'existence dans l'entendement qu'au moyen des signes. Cela est évident et suit des principes mêmes de Locke, quoique cependant les idées simples dont est formée l'idée complexe morale puissent être présentes à l'esprit sans ce moyen artificiel. Le deuxième rapport sous lequel j'envisage les idées morales, c'est comme *sentiments*, et c'est ainsi qu'elles peuvent influer sur notre conduite et notre vie morale. Par exemple, je vois un homme entrer le fer à la main dans la maison de son voisin, il égorge tout ce qui se présente, pille la maison, y met le feu : certainement, je ne serai point spectateur tranquille de ses actes et par ma nature d'être sensible je m'identifie avec ce qui souffre. Supposons donc que sans connaître aucune langue, j'aie cependant acquis par l'expérience les idées ou sentiments de souffrance, que je tienne à ma propriété fruit de mon travail, le sentiment que j'aurai

(1) Condillac, (1re partie, sect. 4e, ch. I (7, 8, 9).

éprouvé en voyant tuer, voler, pourra rester longtemps gravé dans mon imagination. Je me retracerai les actes dont je fus le témoin : ils s'offriront à ma mémoire séparément, distinctement ; j'aurai l'idée d'un homme qui tue son semblable, qui prend par la violence la propriété d'autrui, et je joindrai au souvenir de ces actes le sentiment de l'horreur qu'ils m'inspirent, fondé sur l'intérêt que j'ai à ne pas en être victime et la possibilité qu'il y a à ce que je le devienne. Maintenant, n'est-il pas évident, que sans aucun signe, pour m'exprimer ou m'éclaircir à moi-même ces idées, j'ai cependant acquis très distinctement celles que je pourrai désigner dans la suite par les mots *meurtre*, *vol*, *pillage* (1), et que le sentiment par lequel j'ai compati à la souffrance, celui de l'horreur que m'a inspirée le meurtrier, celui qui m'a fait désirer de voir celui-ci puni et les maux soufferts par la victime réparés, vengés, sont aussi bien présents à mon être sensitif que si je connaissais les mots pitié, humanité, justice qui les expriment ? Lors donc que j'aurai des mots pour exprimer ce que j'ai vu, ce que j'ai senti, je ne ferai que revêtir de signes abrégés des idées d'actions ou de sentiments qui étaient auparavant, clairement empreintes dans mon esprit. J'ai formé ces premières idées et puis les signes de convention que je leur donne sur des modèles, car je n'aurais jamais imaginé spontanément les actes qui m'ont frappé, et les sentiments qui les ont accompagnés n'eussent point existé sans la vue des actes. Il est vrai que je pourrai ensuite étendre ces premières idées, peindre d'autres circonstances, imaginer d'autres actes du même genre et différents pourtant de ceux qui m'ont

(1) Locke, liv. III, ch. V, § 6.

frappé : mais il y aura toujours un premier modèle de ces actions variées et on ne pourra pas les considérer absolument comme créées au gré de l'entendement. Cela posé, je reviens à ma distinction et examinant les signes dont je me suis servi pour communiquer aux autres les actes que j'ai vus et les sentiments que j'ai éprouvés, je trouve que pour les signes que j'attacherai au premier objet il n'y aura point de difficulté de me faire entendre. Je joindrai dans le seul mot de *meurtre* les diverses idées simples qui m'ont successivement affecté dans l'acte, etc. ; mais quant au sentiment, je ne serai jamais assuré que le mot pitié par exemple, a jamais la même signification pour d'autres que pour moi. L'horreur que m'inspire le vol à moi qui jouis d'une propriété pourra être à peine sentie par celui qui ne jouit de rien. C'est ainsi que la plupart des termes de morale exprimant des sentiments aussi bien que des notions me paraissent susceptibles d'un sens variable en proportion de ce que ceux qui les emploient ont une sensibilité différente ou n'ont pu acquérir les mêmes idees parce que ils ont vécu dans des circonstances diverses. Le mot *justice* par exemple exprime le *sentiment* par lequel on est disposé habituellement à rendre aux autres ce qui leur appartient. L'objet de ce sentiment peut se définir. Tous les hommes peuvent acquerir les mêmes idées de propriété, de bien, etc., mais le sentiment lui-même ne peut être dans tous, en sorte que réellement, il n'y a point de moyens artificiels de rendre la signification de ce mot uniforme, en sorte qu'on soit assuré qu'il est employé dans le même sens précis par ceux qui l'emploient dans le discours, comme le mot *triangle*. C'est cependant ce qu'il faudrait pour que la morale fût susceptible de *démonstration*.

IX

Parmi ces idées de morale, j'en trouve qui sont formées sur des modèles comme assassinat, meurtre, vol, dont les signes représentent des actions particulières que l'on ne voit que trop souvent dans la société; d'autres paraissent formées sans modèle, qui renferment les actions particulières considérées plus généralement et dont on unit plusieurs ensemble; ainsi le mot justice renferme l'idée de plusieurs actes particuliers, avec celle d'une disposition habituelle à ses actions, par exemple rendre à chacun ce qui lui appartient dans sa personne, dans sa réputation, dans ses biens. Le mot vertu est encore plus général. Il me paraît évident que ces idées générales sont aux idées des actions particulières dont elles sont composées, ce qu'en physique nos idées des propriétés générales des corps sont aux idées simples ou affectives qui en sont l'origine. Lorsqu'on parle donc d'idées faites sans modèle, on ne veut pas dire sans doute que l'entendement ait formé ce genre de notions arbitrairement et par caprice, comme il pourrait associer les idées les plus disparates, mais seulement qu'il n'existe point de substance réelle à laquelle on ait voulu ou pu les rendre conformes, comme en physique; ce qui est trop clair pour avoir besoin d'y insister; mais là les modèles sont les corps; ici, c'est ce qui se passe, ce que l'on voit dans la société des hommes, et l'observation a produit les unes comme les autres de ces idées.

X

En prenant des exemples dans les sciences exactes où l'esprit procède plus régulièrement, on voit qu'il y a des cas où l'on parvient à l'expression d'une vérité par la seule combinaison des signes ; ainsi, dans un problème de mathématiques, lorsqu'on a traduit les conditions en termes algébriques, on ne s'occupe plus que de traiter les signes en les combinant entre eux de diverses manières, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à une formule qui exprime ce qu'il fallait trouver. Telle est l'analyse algébrique ; tel est le grand secours dont elle est à la faiblesse de l'entendement que, sans crainte d'erreur, l'esprit peut se reposer sur les signes qu'il a créés et oublier même l'état de la question lorsqu'il l'a une fois exprimée pour ne s'occuper que d'une combinaison abstraite et presque mécanique. Ce moyen, si analogue à la faiblesse de notre esprit, pouvait-il être employé dans d'atres parties de ces connaissances autres que celles où il s'agit de l'expression de rapports des quantités considérées d'une manière abstraite et générale ? Ne voyons-nous pas que dans plusieurs questions du ressort de la géométrie, même ce moyen artificiel de raisonnement ne peut être employé avec succès ? tels sont les cas où le sujet que l'on traite ne peut être entièrement dépouillé de qualités physiques, ou bien ceux où il faut que l'esprit ne perde pas de vue un seul instant le sujet même qu'il examine, comme dans la géométrie descriptive où l'imagination joue un si grand rôle que lorsqu'elle ne peint plus la forme, la position des plans, il n'y a plus rien de conçu.

Les mots de nos langues ont en partie des rapports

avec les signes algébriques, mais ceux que nous avons faits signes de nos idées les plus abstraites ont encore un sens trop composé, trop sujet aux variations, pour que nous puissions comme l'algébriste, oublier dans le cours du raisonnement les choses signifiées, pour ne nous occuper que de la combinaison des signes. Je ne pense pas qu'on ne parviendrait jamais par ce moyen à l'expression d'une vérité réelle *et fort utile* ; dans le langage ordinaire, il faut donc retenir, dans notre esprit, les idées principales du moins qui entrent dans chaque mot composé, pour s'exprimer avec précision et uniformité. L'imagination ne doit presque jamais rester inactive et représenter toujours quelque chose ; c'est là ce qui assure la supériorité de la langue algébrique sur la langue ordinaire.

XI

La figure qu'un peintre trace d'un homme, d'un oiseau, est l'expression de la copie que ce peintre a dans son imagination, de la chose qu'il se représente. L'astronome qui trace sur le papier la courbe décrite dans l'espace par la comète qu'il observe, copie également ce qu'il a vu. Ce portrait, cette courbe sont les signes naturels des idées que le peintre et l'astronome ont eu présentes à l'esprit. Les signes artificiels qui se rapportent aux choses existantes doivent être dans notre esprit, comme les signes naturels dont je viens de parler sont pour les peintres, etc., et ils seront d'autant plus parfaits qu'ils seront pour ceux qui les entendent des copies aussi fidèles que le tableau et la courbe ; mais le

peintre dans la construction de son tableau, comme l'astronome dans la description de la courbe, s'occupent immédiatement des choses mêmes ; dans nos discours, les signes artificiels sont *des milieux* par lesquels nous contemplons les choses ; mais les choses sont toujours au-delà ; ce sont elles que nous tâchons d'exprimers ; elles sont le premier objet de nos idées et s'il n'en était pas ainsi, que seraient les signes ?

XII

La limite du possible est inconnue à l'aveugle ignorance. Dans sa présomption insensée, elle croit pouvoir tout embrasser. Sans moyen pour distinguer le vrai du faux, elle abandonne la vérité modeste qui se présente, pour courir après le prestige qui l'étonne et qu'elle prend pour la réalité. C'est à l'ignorance sur les bornes des facultés de l'entendement et sur ce qui rentre dans son domaine, que l'on doit ces vains systèmes sur l'origine du monde, la nature de l'âme et toutes ces rêveries que l'on qualifie du nom de métaphysique. Le XVIII[e] siècle sera moins honoré aux yeux de la postérité éclairée pour les découvertes brillantes dans les sciences objectives que pour avoir introduit cette manière exacte de raisonner, cet esprit vraiment philosophique qui sait circonscrire la pensée dans sa sphère réelle d'activité et ne permet pas qu'elle aille se perdre dans un monde imaginaire. Honneur à Bacon, à Locke, à Condillac ! Honneur à l'esprit géométrique qui porta la précision sur les matières mêmes qui ne lui sont pas soumises ! Que de chutes, que de mécomptes, que de

recherches inutiles et laborieuses ont épargné à l'esprit humain ceux qui ont assigné les bornes du monde intellectuel, et qui ont démontré l'impossibilité de ces problèmes qui servaient à alimenter la folie, accréditer le charlatanisme, comprimaient l'essor du génie et retenaient la vraie philosophie dans les langes. Nous savons maintenant à peu près jusqu'où l'on peut aller dans les sciences ; nous savons du moins le terme qu'on ne dépassera pas et dans plusieurs branches encore imparfaites de nos connaissances, des hommes savants ont fait connaître les points, entre lesquels se trouve la vérité qu'il ne leur a pas été donné de déterminer.

NOTES SUR L'INFLUENCE DES SIGNES (*suite*)

(B) MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT

I

Il me semble que l'incertitude qui existe aujourd'hui dans la philosophie *rationnelle* sur le degré précis de l'influence des signes tient au défaut de définition de ce mot *signe*. Si on commençait par bien arrêter l'idée qu'on attache au mot, on finirait peut-être par tomber d'accord dans cette question comme dans bien d'autres. Avant Locke, les métaphysiciens méconnaissant la nature et l'origine des idées qu'ils regardaient comme innées, ou comme des êtres particuliers, ou comme le résultat de l'action de la divinité sur l'âme humaine, n'avaient garde de soupçonner que les méthodes artificielles du langage, créées pour exprimer nos pensées,

eussent quelque influence sur l'origine et la formation de nos idées. Locke ayant démontré que les idées sont originaires des sens eut bien égard à l'influence des *mots* ; il vit qu'il était très difficile de séparer les notions formées par l'entendement des signes auxquels elles sont rattachées ; mais ce fut dans les propositions ou dans l'affirmation prononcée par le jugement sur la convenance ou la disconvenance des idées et non dans les idées mêmes qu'il vit la nécessité et l'importance des *mots*, encore admit-il des propositions *mentales* formées par l'entendement indépendamment du langage, et voulut-il que l'on examinât les rapports des idées des choses même, en les séparant des mots dont l'habitude les a revêtues (1). Condillac fut plus loin (2) ; il développa et rectifia la théorie des idées originaires de la sensation et approfondit le grand principe de la liaison des idées que Locke n'avait qu'effleuré : c'est sur ces principes qu'il élève l'édifice des facultés de l'entendement. Le système des connaissances humaines est appuyé sur les besoins qui dérivent de la nature. A chaque besoin est liée l'idée des objets propres à le satisfaire ; les systèmes des idées relatives aux besoins divers forment chacun une chaîne étroitement unie, dont on retrouve facilement la série ; et tous ces systèmes réunis forment le fonds, les richesses plus ou moins étendues de l'esprit humain. Une analyse profonde et toujours exacte est le fil qui le conduit dans le labyrinthe de l'entendement, qui, depuis l'origine de son développement jusqu'au degré d'élévation où le con-

(1) Locke, liv. II, chap. 32 (§§ 1, 2, 3).

(2) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Houel, 1798), Introduction (3-5) (13-16).

duit sa perfectibilité, si diversement exercé dans le progrès de son élève, offre tant de modifications, tant de nuances diverses.

Dans le vaste champ des idées, l'analyse métaphysique retrouve toujours deux sortes d'éléments uniques : idées simples, idées complexes formées par la réunion et la composition d'un nombre plus ou moins grand des premières. Quel que soit le sujet auquel l'esprit s'applique, de quelque manière qu'il procède, il ne saurait former dans ses propres opérations ni retrouver dans celle des autres un autre genre de combinaisons.

Les idées simples sont données par l'organisation même et ne sont susceptibles ni de définition, ni d'un plus haut degré de lucidité que celui qui résulte de la sensation même ; les idées complexes n'étant formées que des premières liées les unes aux autres, elles seront susceptibles de précision et d'une détermination parfaite lorsque la réunion des éléments qui les composent sera l'ouvrage de l'entendement, comme dans les idées archétypes ; les idées de ce genre seraient donc aussi complètes...

Quant aux idées complexes des *substances*, la détermination des idées simples (correspondantes aux qualités) qui les composent ou qui nous les montrent sous certaines apparences relatives à nos sens, sera subordonnée à l'expérience ; il ne tiendra pas à nous qu'elle soit complète ; mais du moins elle pourra être exacte dans les limites où elle sera renfermée, si nous avons soin de n'affirmer d'un sujet que ce que l'expérience et l'observation exacte nous en a appris. L'énoncé seul de cette théorie prouve que nous n'avons d'autre moyen de parvenir à une connaissance réelle que l'analyse, qui seule procède avec des idées bien déterminées.

Mais comment l'esprit analyse-t-il ? Comment forme-t-il ses conceptions et quel est l'objet actuel sur lequel il opère ? sur les idées mêmes des choses, sur leur représentation idéale. Mais ces représentations sont fugitives ; lorsque l'objet est présent, il agit sur l'organe qui lui est propre. L'impression faite, comment l'esprit parviendra-t-il à la reproduire dans l'absence et de l'objet et des circonstances qui ont accompagné la première impression ? De plus, comment se fera la comparaison entre des sensations différentes dont les objets sont éloignés ? Par quelle force, par quel moyen l'âme qui ne dispose pas de ses sensations, mais qui, sous ce rapport, est dépendante des objets extérieurs, parviendra-t-elle à reproduire ces mêmes sensations ? Elles pourront bien se réveiller spontanément par un ébranlement mécanique de l'organe, occasionné soit par un mouvement intestin, soit par une cause analogue à celle de l'impression primitive, mais l'âme sera passive dans cette reproduction, et il n'y aura aucune action volontaire, aucune puissance active de rappel ; il n'y aura donc point de mémoire, point d'imagination, à plus forte raison point de réflexion *volontaire*, et l'âme ne disposera d'aucune de ses facultés (1).

Donnons-lui l'usage de quelques signes auxquels elle puisse lier les idées : à l'instant, elle exécute à dessein avec réflexion, ce qu'elle faisait auparavant, au hasard, sans le savoir, sans intention. Elle apprend à se représenter successivement et par parties ce qui l'affectait simultanément à la fois, et sans qu'elle pût s'en rendre compte. Elle décompose, elle analyse, et les facultés mises en valeur n'ont plus besoin pour acquérir leur

(1) Condillac. *Essai* (1re partie, section 2, ch. IV, 44, 45, 46).

entier développement que de *signes* plus nombreux, plus variés, qui vont être formés sur le modèle des premiers. L'expérience se joint à la théorie pour confirmer cette influence des signes. On sait ce que sont les sourds et muets et les hommes privés par leur position de la connaissance du langage (1).

D'après cet exposé des principes de Condillac, il est évident qu'il prend le mot *signe* dans un sens très général. Locke n'avait parlé que des sons articulés, des mots, et les regardait comme la marque simple, ou l'étiquette attachée aux objets pour les reconnaître, ou comme l'expression d'une certaine collection d'idées simples unies par l'entendement dans les idées archétypes ou de qualités réelles dans les idées complexes des corps. Dans tous les cas, les mots n'étaient à ses yeux que des moyens de communication entre les hommes, qui leur servaient à s'exprimer mutuellement les idées qu'ils avaient des choses ou les jugements qu'ils en portaient, sans que les noms dont ils se servaient eussent eu aucune influence sur la formation première de ces idées (2).

Lorsque Condillac, approfondissant les principes du langage, est remonté à sa formation et a reconnu l'influence des *signes* artificiels sur la formation des idées, il a traité un sujet neuf, le mot *signe* a exprimé non pas seulement un moyen particulier de communication entre les hommes, mais encore un caractère général qui sert à enregistrer pour ainsi dire les idées qui nous viennent par les sens, à les lier les unes aux autres, d'une manière durable uniforme, et qui donne à l'en-

(1) Condillac, *Essai*, 1re partie, section 4, chapitre II.
(2) Locke, livre III, ch. IX.

tendement le moyen de les rappeler à volonté, d'en faire des combinaisons diverses, etc., en un mot de saisir, de fixer ces idées qui comme autant de protées échappent à chaque instant et se transforment en fuyant (1).

Le signe et l'idée sont plus rapprochés, ont une connexion plus étroite, sont plus inséparables dans ce système que dans celui de Locke, mais quoique on ne pense pas sans *signes*, dans le système de Condillac, les idées cependant subsistent antérieurement aux signes et leur existence est indépendante.

Condillac a plus analysé que Locke, qui ne pouvait pas créer toute la métaphysique à la fois. Après Condillac, il est venu des métaphysiciens qui ont outré les principes, mais qui, ce me semble, n'ont pas perfectionné sa théorie comme il avait étendu et perfectionné celle de Locke.

Écoutons Cabanis (mémoires de l'Institut) : « On ne distingue les *sensations* qu'en leur attachant des signes qui les caractérisent et les représentent ». Voilà une assertion assez étrange pour mériter d'être prouvée et c'est ce que l'auteur ne fait pas. Quoi ! ai-je besoin d'autre chose que de la différence des impressions pour juger que la couleur *rouge* n'est pas la même que la *bleue* ? « On ne compare les sensations, poursuit-il, qu'en représentant également par des signes leurs rapports ou leurs différences. Voilà ce qui a fait dire à Condillac qu'on ne pense point sans le secours des langues, et que les langues sont des méthodes analytiques (mais il faut ici donner au mot *langue* un sens particulier...) ». Condillac n'a point dit qu'on n'eût pas d'idées sans

(1) Condillac, Ire partie, section 2, chap. IV.

langues ni sans signes d'aucune espèce : penser ou avoir des idées, cela diffère, comme avoir des matériaux ou un édifice.

« Pour que l'axiome de Condillac soit juste, le mot langue doit exprimer le système méthodique des signes par lesquels on fixe ses propres sensations, etc.; on peut se penser sans se servir d'aucun idiome connu, et sans doute, il y a des chiffres pour la pensée comme pour l'écriture (quels sont ces chiffres ?). Mais, *je le répète*, sans *signe* il n'existe ni pensée, ni *peut-être* même à proprement parler de *véritable sensation* ».

Aucun paradoxe ne peut étonner de celui qui ose dire avec assurance « qu'il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à *produire* la pensée, de même que l'estomac et les intestins à faire la digestion, le foie à filtrer la bile » ; il poursuit ce parallèle dans tous ces points, et il finit par conclure que le cerveau *digère* les *impressions*, qu'il fait *organiquement la sécrétion de la pensée* ; ainsi Cabanis transforme une métaphore en une thèse physique. La pensée, une faculté, un être métaphysique, comparée à la production par le cerveau des aliments grossiers modifiés par l'action de l'estomac ! le cerveau se fait des images de chaque impression particulière, y attache des signes, les combine, les compare entre elles, en tire des jugements, des déterminations, par un mécanisme analogue à celui de l'estomac qui, stimulé par les substances nutritives, les dissocie et en assimile les sucs à notre nature !!

M. Cabanis a-t-il des idées bien nettes de ce singulier mécanisme du cerveau ? On conçoit que ce viscère filtre un fluide particulier qui sert on ne sait comment à entretenir la sensibilité physique, mais dire que le cerveau filtre des pensées, c'est bien la plus grande absur-

dité, la plus grande impropriété du langage qu'on puisse imaginer.

C'est une question agitée maintenant que de savoir si l'esprit humain a reçu ses facultés, sa direction que nous découvrons, de la nature, de la forme du langage, ou si au contraire les langues n'ont pas reçu leur forme de la nature originelle de l'entendement humain.

Supposons que les facultés naturelles à l'homme n'eussent comporté autre chose que la connaissance particulière des objets individuels, sans qu'il ait eu la puissance de les comparer, de les rapprocher, d'examiner leurs dissemblances ou ressemblances, si on suppose en même temps la faculté de parler, le langage formé dans cette hypothèse n'aurait renfermé que des signes simples comme les perceptions qu'ils auraient représentées, sans pouvoir aller plus loin. Si un tel arbre eut été nommé A, un autre, quoique semblable, eut été nommé B ; il est évident que ce langage n'eût eu d'autre influence sur l'esprit que d'exercer la mémoire, seule faculté existant dans notre supposition, et de faciliter le rappel des perceptions, sans qu'il en résultât aucune notion de rapport, aucune idée abstraite.

Les facultés naturelles de l'homme comportent le pouvoir d'abstraire, de comparer les êtres entre eux, de les rapprocher ; c'est ce rapprochement, cette comparaison qu'il fait sans cesse et comme naturellement de ses perceptions, qui le distingue des autres animaux et le caractérise *être raisonnable*. C'est conformément à ce caractère, à cette puissance qu'il tient de sa nature, qu'il a créé son langage, formé des termes abstraits, représentatifs des rapports qu'il a découverts successivement entre les objets de ses perceptions ; ainsi s'est formé ce que l'homme a nommé *science* et qui est la

collection des rapports aperçus ou imaginés entre les divers objets de ses perceptions. Ces rapports sont les résultats particuliers de sa manière de voir, les termes qui les expriment et les fixent facilitent de plus en plus la découverte de nouveaux rapports et développent ses facultés, sans qu'on puisse dire qu'ils les créent.

Si d'autres êtres créés, que nous ne sommes pas appelés à connaître, ont, comme nous n'en pouvons douter, des facultés différentes et supérieures aux nôtres, il est probable qu'ils ont aussi des signes particuliers pour représenter leurs idées, ces signes sont formés aussi d'après leur manière de voir et appropriés à la nature de leurs facultés ; leurs sciences ou leurs modes de procéder, dans la connaissance de la vérité, n'ont sans doute aucun rapport avec les nôtres.

Enfin l'auteur des choses connaît tout, embrasse tout d'un coup d'œil, et n'a pas besoin de signes pour suivre la chaîne des êtres dont il tient le bout. La nécessité des signes pour fixer nos idées et faciliter leurs comparaisons, la distribution des êtres en classes, en genres, *suite* de la forme de notre langage, toutes nos méthodes artificielles de raisonnement tiennent à la limitation de notre esprit et sont appropriées aux bornes de nos facultés. Il est probable que plus les êtres sont élevés dans l'échelle, moins les signes leur sont nécessaires. Ils aident en nous le développement de la perfectibilité à laquelle nous avons été appelés, mais on irait trop loin si on pensait qu'ils en sont la base unique.

Tous nos préjugés, toutes nos erreurs, toutes les questions futiles que l'on a élevés et qu'on pourra élever, tiennent, selon Maupertuis, à la forme de notre langage ; s'il eût été formé sur d'autres principes, ces préjugés, ces erreurs n'eussent point existé.

Ce n'est point aux signes d'institution, comme le pensent certains métaphysiciens, que l'homme doit cette activité, cet empire qu'il exerce sur l'organe de sa pensée, et la faculté qu'il a d'ordonner, de disposer les opérations diverses de son entendement. Cette activité est inhérente à sa nature même, et bien loin qu'elle soit subordonnée à l'invention et à l'usage des signes, comme condition exclusive, la création de ces signes eux-mêmes, la liaison établie entre eux et les idées présupposent une faculté supérieure de laquelle ils dépendent comme l'effet dépend de la cause qui le produit. L'homme, possédant donc par sa nature la faculté de commander à sa pensée, a inventé les moyens artificiels qui pouvaient mieux assurer et étendre cet empire ; mais les moyens ne sont pas la cause. On nous dit que sans les signes d'institution, sans le langage, il n'y aurait rien de volontaire dans les opérations de l'entendement ; la faculté de rappeler des mots peut avoir, il est vrai, un exercice plus facile que celle de rappeler les idées mêmes des choses ; mais ne suppose-t-elle pas toujours une puissance, qui, comme le dit Bonnet, met en mouvement les fibres du cerveau qui ont été primitivement ébranlées par les sons de ces mots. N'y a-t-il pas là en même temps deux actes de la puissance motrice ? rappeler le mot, réveiller l'idée qui lui a été attachée, et quoique la première facilite l'exercice de la seconde, comment prouvera-t-on que celle-ci n'ait pu exister sans l'autre ? Ce sont deux effets de la même cause, qui se suivent ordinairement, mais encore un coup, le premier effet n'est pas cause du second.

II

Pour un être doué comme l'homme d'une activité essentielle et dont les idées se lient naturellement entre elles comme aux objets qui les ont excitées ou qui en sont l'occasion, tout devient signe représentatif.

Une des preuves caractéristiques de la prééminence de l'homme et des facultés supérieures dont il fut doué, c'est cette opération par laquelle il revêt ses idées de signes, d'abord des signes naturels qui expriment ses sentiments et qui sont le résultat de son organisme, comme les gestes d'effroi, de surprise, d'admiration, les cris inarticulés qui les accompagnent. Il a dû passer par le progrès naturel de ses besoins, de ses idées, de la civilisation à l'invention des signes artificiels dont le double but a été : 1° de lier ses idées et d'établir entre elles un ordre, une subordination qui facilitent le passage des unes aux autres ; 2° d'exprimer et de rendre sensibles pour les autres une suite de pensées ou de sentiments qui se présentaient à lui simultanément. Le premier objet était plus facile que le second. En effet, étant donnée la puissance naturelle de lier des idées à des signes de convention, tout peut devenir signe pour l'homme qui ne veut que se parler à lui-même et avoir un moyen à sa disposition pour rappeler des idées fugitives. Les méthodes artificielles pour rendre la mémoire plus fidèle fournissent des exemples de ces liaisons arbitraires entre des objets quelconques et les idées que l'on veut rappeler. Je choisis par exemple une série d'objets dans une chambre comme des chaises, des tables, etc., j'attache à cha-

eux l'idée que je veux rappeler et je suis sûr qu'après un peu d'exercice, en regardant les objets les uns après les autres, les idées liées se réveilleront dans le même ordre. Voilà donc des signes tout trouvés pour faciliter l'exercice de ma pensée, sans le secours des mots ; cette invention ne suppose que la puissance première de diriger mon entendement et de présider à ses opérations, mais ce moyen serait sans doute imparfait et ne servirait à rien pour exprimer mes idées à mes semblables ; puisqu'il faut que je rende successivement ce que j'éprouve souvent dans un instant indivisible, soit pour le faire entendre aux autres, soit pour mieux me l'éclaircir à moi-même. Je dois choisir les moyens qui faciliteront le mieux cette analyse. D'abord je me servirai du langage d'action (1) et des gestes que j'accompagnerai de quelques sons imitatifs; déjà je forme une analyse grossière, je me fais entendre, enfin, insensiblement, j'apprends à faire usage de la parole et du discours suivi qui remplira d'autant mieux mon objet que toutes les parties, tous les éléments de chaque idée, de chaque sentiment auront un signe plus déterminé, plus précis. Il suit de tout cela que l'influence principale des signes sur les idées est de favoriser l'analyse de la pensée, de la décomposer dans tous ses éléments, de la rendre plus claire pour soi et plus sensible pour les autres ; mais ces signes ne font point naître nos idées ; toutes celles dont notre esprit est susceptible existent dans l'entendement, sans ce secours artificiel, et le germe en acte est préexistant aux signes destinés à les seconder et à les développer.

Les idées du génie sont comme des inspirations, elles

(1) Condillac, *Essai*, 2e partie, ch. I.

n'ont pas besoin du secours lent de nos méthodes analytiques. Que d'objets aperçus, comparés dans un instant, par une tête forte, sans le secours des mots.

Il ne faut pas m'objecter, dit Condillac (p. 74, *Essai sur les origines*) qu'avant le commerce réciproque des hommes qui seul les conduit à l'invention des signes l'esprit a déjà des idées puisqu'il a des perceptions, car des perceptions qui n'ont jamais été l'objet de la réflexion, ne sont pas proprement des idées : elles ne sont que des impressions, faites dans l'âme, auxquelles il manque, pour être des idées, d'être considérées comme images.

C'est la conséquence du principe sur lequel est basé en grande partie l'ouvrage de Condillac, savoir que la réflexion ou l'exercice volontaire de l'entendement ne peut avoir lieu sans les signes d'institution ; mais je suis loin de regarder ce principe comme démontré, et les preuves qu'on m'en donne ne me paraissent pas convaincantes. En effet, 1° si comme nous l'éprouvons, le principe pensant a en lui-même la faculté de se modifier (dans l'état ordinaire, du moins) pourquoi cette puissance est-elle subordonnée exclusivement à l'institution des signes arbitraires ? Pourquoi ne s'exercerait-elle pas sur les perceptions, immédiatement, sans l'entremise des signes, puisqu'il est tout aussi difficile de concevoir comment elle s'exerce pour rappeler ces signes et disposer par leur moyen de l'imagination ; 2° s'il n'y avait rien de volontaire dans les opérations de l'entendement avant l'institution des signes, comment ont-ils pu être créés ? La première invention ne suppose-t-elle pas la puissance de disposer de leur imagination dans les inventeurs ? Dira-t-on que les langues ont été créées, dans le principe, sans

intention, par un passage successif du langage d'action aux sons articulés, par le résultat nécessaire des circonstances, où les premiers hommes se sont trouvés placés et la nécessité où ils étaient de se communiquer leurs sentiments et leurs pensées, ce qui exigeait des moyens de décomposition et d'analyse dont la perfection insensible les a conduits au langage.

Je conviens que le développement des facultés des hommes tient aux circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés et que le *plus grand fonds* de leurs idées est dans leur commerce réciproque. Je conviens qu'un enfant élevé parmi les ours comme celui des forêts de Lithuanie, peut passer à un certain âge sans avoir fait aucun usage de ses facultés et paraître aussi brute que les animaux dont il a été le compagnon, mais je demande si on peut conclure d'après un seul exemple, tout ce qu'avance M. Condillac (1) sur celui qu'il cite, si l'impossibilité où serait un homme absolument abandonné à lui-même de faire aucun usage des facultés qu'il tient de sa nature est bien démontrée ; si les circonstances diverses où il pourra se trouver, la nécessité de satisfaire à ses besoins d'échapper à des dangers, etc., ne pourraient pas mettre en jeu plusieurs de ses facultés ; je demande surtout, comment il est absolument impossible que les perceptions d'un tel homme puissent être l'objet de sa réflexion et devenir des idées, en étant considérées comme images. Que lui manque-t-il donc pour cela ? les circonstances ? mais on peut les supposer et leur défaut est certainement moins probable que leur présence dans l'état d'un homme isolé ; les facultés ? mais s'il n'en possédait pas natu-

(1) Condillac, *Essai*, 1re partie, section 4, chap. II (25).

rellement le germe, l'institution même des signes ne le créerait pas et les signes eux-mêmes ne seraient jamais inventés.

Je ne puis donc voir qu'une hypothèse dans le principe tant soutenu de l'impossibilité de convertir des perceptions en idées sans le secours des signes, les exemples me paraissent insuffisants et je suis encore fondé à penser que cette transformation, principal attribut de l'homme, quoique favorisée singulièrement par le langage, peut absolument avoir lieu sans ce secours artificiel.

III

Les signes algébriques et géométriques n'étant institués que pour marquer les rapports des quantités abstraites et toutes les affections de ces quantités les unes à l'égard des autres, ces signes peuvent devenir, considérés en eux-mêmes, applicables à toute espèce de quantités déterminées, sans en désigner aucune en particulier.

De là il suit que la seule connaissance de ces signes et de leurs combinaisons diverses, forme une science indépendante de tout être existant, dont l'objet abstrait est aussi illimité que les modifications possibles et idéales, que l'esprit peut concevoir dans la quantité considérée seulement comme telle. Il résulte de là un avantage qui n'a peut-être pas été remarqué. C'est que les signes généraux, universels, peuvent être appris avant la naissance des idées particulières qu'ils doivent servir à déterminer, et dont ils désigneront à

mesure toutes les nuances, dont ils exprimeront avec précision tous les rapports. Cet avantage ne peut exister pour d'autres idées que celles de la quantité. Dans les autres cas, les mots ne venant qu'après les idées et celles-ci ne se succédant pas dans un ordre constant, éprouvant d'ailleurs des modifications dépendantes de la nature des esprits, des circonstances où elles sont formées, il est impossible que les langues aient jamais la précision de l'algèbre.

Ces signes représentatifs des idées de quantité peuvent en exprimer toutes les variations, toutes les nuances, tous les passages insensibles, comme on le voit dans le calcul différentiel ; cette latitude d'expression vient de ce que toutes les idées de quantité peuvent être ramenées à celle du mode simple de l'étendue que l'on conçoit croissant ou diminuant ou se modifiant selon certaines lois déterminées auxquelles on applique des signes appropriés (signes qui une fois inventés, s'appliquent à toutes les idées de cette espèce). Je demande comment on pourrait exprimer par des signes précis les nuances infinies, incommensurables et si variées des sentiments ou des actions des hommes. Que l'on me désigne par des signes la limite de la douceur ou de la faiblesse ?

A mesure que les sciences se perfectionnent, il est indispensable d'en perfectionner le langage ; il existe une liaison entre les idées, les expériences et les mots. Les sciences physiques doivent marcher sur trois colonnes qui ne doivent présenter qu'un seul front. Enfin la science ne peut se perfectionner sans le langage ni le langage sans la science. Un des premiers principes de la logique, comme de la grammaire des sciences, est d'exprimer par un seul mot, autant qu'il est possible,

ce qui a été une fois analysé, décrit, défini, de classer sous une dénomination commune toutes les opérations, toutes les substances analogues et de les différencier ensuite par une épithète, etc.

Lavoisier, *Mémoire de l'âme*. 1781.

IV

Il faut prendre un parti, ce me semble, entre ces deux opinions : ou convenir qu'il n'y a rien de volontaire dans le rappel de nos perceptions, de nos idées, et en général, dans les opérations de l'entendement humain, que tout ce qui se passe dans l'être intelligent est le produit soit d'une certaine situation physique, d'une disposition des fibres du cerveau qui, par un ébranlement communiqué soit du dehors, soit par quelque cause intestine reproduisent les mouvements, auxquels sont attachées ces idées, sans aucune action spontanée ou volontaire d'un principe actif par la nature de quoi devient alors la liberté, ou bien, si l'on soutient l'état actif de l'âme, il faut nécessairement admettre qu'elle a la puissance de réveiller des idées ou des perceptions, indépendamment des signes de convention, et de certaines circonstances fortuites. Que si l'on nie cette assertion, il faut dire pourquoi, il faut démontrer l'impossibilité de cette reproduction volontaire, indépendante des signes, et c'est ce qu'on ne fait pas. Nous ne pouvons réveiller nos idées, dit Condillac, qu'autant qu'elles sont liées à quelques signes. Celles d'un homme qui en est privé ne sont liées qu'aux circonstances qui les ont fait naître, il ne peut donc se les rappeler que quand il se

retrouve dans les mêmes circonstances, il n'est donc pas le maître de conduire par lui-même les opérations de son âme. Je réponds : 1° que la première proposition sur laquelle roulent tous les autres raisonnements n'étant point prouvée, je ne vois pas la nécessité de l'admettre et j'ai plusieurs raisons de la rejeter ; 2° les idées des hommes qui ont l'usage des signes comme de ceux qui en sont dépourvus sont toujours liées aux circonstances qui les ont fait naître, et nous n'avons pas de meilleur moyen pour les rappeler que de nous placer dans les mêmes circonstances ; ce moyen est même le seul que nous avons lorsque les idées ont été faibles et qu'elles n'ont que légèrement excité notre attention ; si au contraire, elles ont été assez fortes pour fixer toute l'attention, il arrive qu'elles se réveillent en nous soit d'elles-mêmes, soit par l'action de l'âme, et qu'elles deviennent l'objet de la contemplation (1) ; or, comme les signes n'ont pas une grande influence dans ce cas, comme nous pouvons nous en apercevoir en réfléchissant sur nous, l'effet doit être identique pour celui qui ne connaîtrait pas nos signes. Il est vrai que l'usage fréquent de cette multitude de mots, dont quelques-uns ont toujours rapport avec les circonstances ou les choses qui nous ont affecté, pourra plus aisément en réveiller les idées, mais cette faculté ne sert que de supplément aux circonstances qui occasionnent le rappel des mêmes idées pour l'homme dépourvu de signes ; donc ces signes ne créent pas de nouvelles facultés, ou leur usage n'est pas absolument indispensable pour l'exercice de celles que l'homme possède naturellement, mais elles les développent et

(1) Condillac, 1re partie, section 2, chapitre II (20, 21, 22).

en facilitent l'exercice ; il n'y a donc que du plus et du moins dans ceux qui ont des signes de convention et ceux qui n'en ont pas ; ce que l'on dit des derniers, quant à l'impossibilité où ils sont de réveiller leurs perceptions, peut également se dire des autres quant à la faculté de rappeler les mots ou les signes. Les circonstances servent aux uns comme aux autres ; la liaison des idées est pour tous leur moyen de rappel ; si elle est plus étendue, plus facile pour les uns, on en peut conclure qu'elle est nulle pour les autres ; en un mot les opérations de l'entendement sont essentiellement volontaires pour tous ou ne le sont pour aucun et il n'est pas un argument contre le rappel volontaire des perceptions qu'on ne puisse rétorquer contre le rappel des signes ou des mots.

V

Etant donnée l'attentivité ou la faculté de nous rendre attentifs aux impressions que nous recevons sans le secours des signes d'institution, toutes nos idées seraient des peintures soit des objets, soit de leurs qualités abstraites, l'esprit pourrait prononcer mentalement sur leurs ressemblances ou leurs différences, les considérer en groupes, en familles, en parcourir les séries, etc., les facultés qu'il posséderait seraient sans doute d'une espèce différente que celles que nos langues rendent dominantes en nous, il y aurait moins de subtilité, mais plus de réalité, moins de surface, mais plus de profondeur et de solidité dans nos connaissances qui seraient toutes affectives et influeraient plus sur

notre conduite : nous aurions moins de théories dans l'esprit, mais plus de vérités pratiques.

VI

La morale est-elle susceptible de démonstration rigoureuse comme la géométrie ?... Locke, Condillac et d'autres métaphysiciens d'après eux répondent affirmativement, mais dans quel sens? Selon eux les idées complexes de morale n'ayant point d'archétype existant dans la nature, mais étant formées de certaines idées simples que l'esprit a réunies et à la collection desquelles il a attaché des signes qui leur servent comme de liens, il suit que venant ensuite à considérer ces idées, à les comparer pour en tirer des résultats et former des propositions, l'esprit travaille sur un fonds qu'il a créé, il peut analyser, énumérer toujours avec exactitude les matériaux qu'il a rassemblés, voir la convenance et la disconvenance des idées, affirmer ou nier d'un sujet ce qu'il y a joint ou ce qu'il en a séparé dans sa formation ; en un mot, il ne peut pas plus se tromper en raisonnant par le moyen des signes complexes dont il a déterminé les éléments, que l'arithméticien en calculant avec des caractères dont il connaît la génération et les rapports invariables. Je ne connaîtrais rien de plus insignifiant ni de plus inutile, en apparence, n'en déplaise aux grands maîtres, que la morale ainsi réduite en calculs et traitée à la manière des géomètres. Si l'on voulait nous démontrer la nécessité de la justice de la manière dont on démontre l'égalité des trois angles du triangle à deux droits, en supposant que les rapports fussent aussi évi-

dents dans l'un que dans l'autre cas, qu'aurait-on gagné? On aurait établi une vérité abstraite de plus, mais qui n'aurait pas plus d'influence sur la conduite des hommes que les vérités mathématiques alors du même ordre. Eh! que nous importent la comparaison, l'analyse de ces signes arbitraires? La morale ne peut être une science abstraite; elle n'a pas pour objet seulement de convaincre l'esprit, mais surtout de parler à nos cœurs. Ses vérités sont moins l'objet du raisonnement que du sentiment; la connaissance des facultés de l'homme, voilà ses moyens; l'art de les diriger vers le bonheur ou la plus grande perfection des individus, voilà son but. Pour y parvenir, il ne s'agit point de former des collections d'idées et de partir des principes abstraits pour parvenir à l'évidence, mais de connaître par voie d'expérience ou d'observation ce qui peut influer puissamment sur le cœur humain, s'emparer de ses mouvements et les diriger constamment au bien, en lui créant des habitudes vertueuses et développant, assurant son instinct moral que la corruption des sociétés tend à pervertir. Fondée sur ces considérations, je regarde la morale comme ayant beaucoup de rapports dans ses moyens avec la physique expérimentale et point du tout avec la géométrie. L'expérience et l'observation doivent diriger le moraliste comme le physicien. La certitude que nous avons dans l'une comme dans l'autre de ces sciences est une certitude de fait plutôt que de principe — abstraction faite des principes religieux qui sont l'unique sanction de la morale populaire, la meilleure de la morale pratique, mais qui n'entrent pas comme principes dans la morale scientifique. Il est certain que nous n'avons

(1) Locke, livre III, chap. XI, § 16.

que l'expérience et l'observation de nous-même et des autres pour connaître les devoirs qu'il nous convient et qu'il est de notre intérêt de remplir, et l'emploi que nous pouvons faire avec plus de succès de nos facultés pour nous rendre heureux. L'expérience seule et non le raisonnement nous convainquent de la liaison de notre bonheur avec celui des hommes avec qui nous vivons. Les désordres, les maux qu'entraînent les vices, la nécessité indispensable de la justice pour maintenir les sociétés, etc. sont des vérités de fait non moins que des principes évidents par eux-mêmes, qui puissent se déduire de la nature et essence de l'homme (inconnue comme celle de tous les êtres), de la même manière que l'égalité des rayons et les autres propriétés du cercle se déduisent de la notion abstraite dans laquelle elles sont renfermées. Les idées morales ne sont pas plus, ce me semble, l'ouvrage de l'esprit que les idées générales des propriétés des corps — elles ont été formées, il est vrai, par l'entendement et revêtues de signes qui représentent des idées très complexes, mais leur objet n'est point abstrait comme celui des mathématiques, cet objet est l'homme, ses facultés, ses sentiments ou leur direction, comme l'objet de la physique est la connaissance des corps et de leurs propriétés.

Enfin la morale comme la métaphysique et toutes les sciences qui ont un objet réel et existant rentrent dans le domaine exclusif de l'homme, l'observation et l'expérience. Les philosophes de notre âge veulent tout soumettre à leurs règles, à leur calcul, à leur prétendue analyse. Ils ne s'aperçoivent pas que traiter de la même manière, par la même méthode, des objets d'une nature absolument différente, c'est méconnaître l'étendue et la diversité des facultés de l'entendement ou de l'être sen-

sitif, c'est abuser d'une partie de ces facultés pour laisser les autres sans exercice. Pour moi, je suis tellement disposé que je ris de ceux qui prétendent me démontrer avec des mots l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la beauté de la vertu, les charmes de la bienveillance, etc. Combien j'ai de grandes et douces pensées sur ces objets, quand je me laisse entraîner à certaines rêveries et que je suis d'ailleurs bien disposé qui sont indépendantes de signes, qu'il serait impossible de rendre, d'exprimer jamais par aucun mot ! oh ! qu'alors les raisonnements de Condillac et autres sur l'influence du langage me paraissent pitoyables ! Il existe un sens intérieur qui raisonne très bien. On s'est moqué de Malebranche, de Descartes ; peut-être donne-t-on aujourd'hui dans l'extrême opposé ? L'opinion de Condillac sur la nature des animaux n'est-elle pas une preuve de l'abus du raisonnement et un exemple de la manie de vouloir tout expliquer, tout rabaisser au niveau de nos courtes vues.

Les noms des idées complexes de substances ont été imaginés avant ceux des idées simples : en effet les objets de nos sensations sont les corps naturels ou cette réunion de qualités qui nous frappent simultanément et que nous ne concevons ensuite séparées que par l'observation, l'analyse et des opérations ultérieures de l'entendement, en un mot par un certain effort de l'esprit ; ainsi le signe du tout précède celui des parties et le nom d'*arbre* (1) a été trouvé avant celui de feuilles, de branches, de tronc, etc. (il faut remarquer ici que le nom d'*arbre* ne représente pas dans ce cas une idée générale.

(1) Condillac. Seconde partie, section I, chap. IX, p. 82.

mais celui d'un individu composé de parties différentes — nos idées complexes de substances sont donc formées sur le modèle de ces substances mêmes, et les idées particulières de leurs qualités sont naturellement unies dans l'esprit et s'y réveillent simultanément lorsque nous rappelons ces idées comme les qualités mêmes sont unies dans la nature et nous affectent en même temps.

Il en est tout autrement pour nos notions archétypes ou nos idées complexes de morale. Les idées simples dont nous les formons ne sont point naturellement réunies, et ce n'est qu'après avoir déterminé par des noms particuliers chacune de ces idées simples, que nous pouvons désigner par un seul mot une certaine collection de ces idées. Ainsi les idées de *danger, connaissance du danger, obligation de s'y exposer, remplie avec fermeté*, précèdent le nom et la notion du courage. J'observe à cet égard qu'il ne résulte point de la réunion de certaines idées pour former une notion morale que cette notion soit le pur ouvrage de l'entendement ; cela ne paraît pas plus exact que de dire que l'idée très générale, très complexe, que les chimistes désignent par le mot de *combustion* (entendant par là tous les phénomènes où l'oxygène est absorbé et entre en combustion) est une réunion volontaire de certaines idées simples, mais dans un cas comme dans l'autre, l'observation et l'expérience ont appris que certaines conditions, certaines qualités pouvaient se trouver et se trouvaient en effet réunies, de manière à donner tel résultat physique d'un côté et moral de l'autre.

VII

Les idées entrent dans notre esprit par tous les sens, elles sont donc pour nous les signes naturels des objets existants, ou les représentations de ces objets, non tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels qu'ils nous ont frappés, selon l'ordre, les lieux où ils étaient et les circonstances, la situation où nous étions nous-mêmes quand nous en avons reçu l'impression. Si plusieurs objets ont frappé simultanément un de nos sens, ou si plusieurs impressions confondues en une seule sont entrées par les yeux ou les oreilles, la représentation idéale pourra être très confuse ; les signes d'institution qui nous frappent successivement à volonté et dans un ordre déterminé sont les plus propres à nous donner des idées distinctes, parce qu'ils servent principalement à l'analyse à la décomposition des idées ou des impressions et qu'ils les font entrer dans l'esprit une à une. Comme les mots, dit l'abbé Bateu, ne peuvent être proférés que les uns après les autres, les idées attachées aux mots ne peuvent sortir qu'une à une de la bouche de celui qui parle et entrer de la même manière dans l'esprit de l'auditeur.

VIII

QUESTIONS

Les langues se sont-elles perfectionnées par les mêmes moyens que l'algèbre, ou l'esprit procède-t-il

de la même manière dans l'invention et la combinaison des signes et des méthodes algébriques et dans l'invention ou combinaison des mots ?

Les signes représentatifs des idées n'ont pu être imaginés ou créés qu'à proportion que les idées sont entrées dans l'esprit. Les idées ont été nécessairement subordonnées aux circonstances qui les ont fournies, aux objets qui ont frappé les hommes et qui par leur importance ont fixé l'attention et laissé des traces dans l'esprit.

Les langues ordinaires n'ont donc pu être créées par un acte spontané et prémédité de l'esprit mais par un concours particulier, fortuit de circonstances diversifiées pour les différents peuples, comme les climats, qui donnant des besoins différents, fournissent des objets divers propres à les satisfaire et font naître des idées analogues, etc.

Mais les facultés de l'esprit humain étant parvenues à un certain degré, les premiers besoins étant satisfaits et l'attention, exercée d'abord par les objets sensibles de ces besoins, ayant acquis plus de fixité, plus d'étendue par le commerce réciproque des idées, l'esprit peut comparer ces objets, les nombrer et se faire des signes soit pour les nombrer, soit pour exprimer leurs rapports de grandeur. L'espèce de ces objets, la manière dont ils affectent la sensibilité, est ici absolument indifférente, l'attention n'a plus besoin de se porter sur les objets existants pour examiner leur nombre, leurs variétés, elle se concentre sur les signes inventés, elle les combine, les modifie à son gré, ils ne sont pas fugitifs comme les objets sensibles, mais permanents, invariables, homogènes par leur nature ; le sens selon lequel ils sont employés est identique pour tous les esprits ;

point de confusion, point d'erreur. Est-il surprenant que cette langue des rapports présente tant d'exactitude, fasse tant de progrès, tandis que les langues ordinaires offrent des signes si vagues, si indéterminés, sujets aux variations comme les idées qu'ils expriment, et présentant des sens différents, selon la sensibilité, la manière de voir, l'expérience de ceux qui les emploient ; peut-on donc jamais espérer de trouver un moyen de rendre une langue d'idées sensibles, aussi précise qu'une langue de rapports? Ne voit-on pas que la nature même des objets représentés met un obstacle invincible à une précision, à une exactitude, à une détermination égales dans leur capacité représentative ?

Leibnitz avait cru cependant trouver dans son génie un moyen pour lever ces obstacles. Considérant que toutes les sciences reposent sur un très petit nombre d'idées générales dont toutes celles qui composent la science ne sont que le développement, il voulait représenter ces idées générales par des signes généraux analogues aux signes algébriques, et ces signes, modifiés ensuite d'une manière particulière, auraient exprimé les idées subordonnées et indiqué par leurs modifications, le degré d'éloignement où elles étaient de l'idée générale. Cette langue scientifique aurait servi pour toutes les sciences et eût été commune à tout le monde savant, de même que l'algèbre. L'exécution de ce sublime projet suppose des choses qui me paraissent susceptibles de grandes difficultés : 1° que les sciences autres que les mathématiques peuvent être réduites à un très petit nombre de principes généraux, dont tous les principes particuliers ne sont que des conséquences, et forment une chaîne non interrompue qui les rattache aux premiers principes. Si on pouvait ordonner

ainsi les principes de la morale et de la politique, ces sciences seraient alors susceptibles de démonstration rigoureuse, mais jusqu'à ce qu'un génie supérieur ait exécuté cette entreprise, on peut douter de sa possibilité ; 2° il faudrait trouver un algorithme qui exprimât toutes les nuances de ces idées qui, dépendant pour la plupart de la sensibilité humaine, dont les modes sont si variables, doivent être indéterminables comme elle.

IX

« Le succès des génies les mieux organisés, dit Condillac, dépend tout à fait du progrès du langage pour le siècle où ils vivent ; car les mots répondent aux signes des géomètres et la manière de les employer répond aux méthodes du calcul (1) ». Si Corneille eût vécu dans l'enfance de la langue française, il n'eut donné que des preuves de talent, proportionnées à la langue, etc.

Il est certain que les hommes en société n'ayant guère d'idées, sans les revêtir de signes, le nombre et l'espèce de ces signes est toujours proportionné à celui des idées et indique très exactement le degré des connaissances, des lumières, de la civilisation d'un peuple. D'un autre côté les idees, les pensées mêmes les plus sublimes d'un individu tiennent toujours aux idées de son siècle et s'il s'élève un peu au-dessus, on peut toujours voir, dans les moyens dont il était entouré, l'echelon qui lui a servi ; la loi de continuité n'est jamais transgressée dans les progrès de l'esprit humain

(1) Condillac. Seconde partie. Seconde section, chap. XV (147).

pas plus que dans l'ordre des phénomènes naturels. Si Corneille eût vécu dans l'enfance de la langue française, il n'aurait guère eu que les idées exprimées par le peu de mots de cette langue ; son talent ne se serait pas exercé, non parce qu'il aurait manqué de signes, mais parce qu'il aurait eu peu d'idées, et les idées lui auraient manqué non par le défaut des signes, mais parce que la société où il vivait ne pouvait lui fournir que le petit nombre d'idées proportionné au degré de civilisation où elle se trouvait ; ce sont toujours deux effets concomitants dont on veut que l'un soit cause de l'autre.

Il est certain que certaines langues fournissent plus d'exercice à l'imagination et d'autres à l'analyse. Les langues méridionales sont dans le premier cas ; celles du nord doivent être dans le second ; le climat influe essentiellement sur la sensibilité, d'où dépend la force, la qualité et l'espèce des idées, qui impriment elles-mêmes leurs modifications aux signes par lesquels elles sont représentées. Cela posé, on demande si un homme né dans un pays où la langue est *analytique*, le supposant doué d'une forte et vive imagination, pourrait exceller dans les arts qui dépendent de cette faculté, et s'il aurait des moyens pour exprimer ses idées dans une langue dont les tours n'ont aucune analogie avec celui de son esprit?

Je pense qu'un homme dans le cas supposé, qui serait doué d'une imagination extrêmement vive, exercerait cette faculté, quelle que fut sa langue naturelle ; car, en supposant à cette langue un caractère déjà formé quoique contraire à l'exercice de l'imagination,

(1) Condillac. Seconde partie, section première, ch. XV (156).

elle aura des signes pour plusieurs espèces d'idées ; pourquoi donc un homme tel qu'on le suppose ne s'emparerait-il pas de ces signes, pour leur donner une signification figurée, et en former des combinaisons différentes de l'usage ordinaire ? Ce serait alors un genre nouveau qu'il créerait, et son talent pourrait même ressortir d'autant plus qu'il aurait été contraint par le génie de la langue...

Il n'a sans doute jamais existé une langue dont les signes originaires n'aient pas représenté des images sensibles. Le progrès des langues, subordonné à celui de l'esprit, passe du sensible à l'abstrait, du composé naturel au simple idéal. Les idées des choses sensibles sont la base de l'édifice élevé par l'entendement, et toute idée abstraite qui, par une analyse plus ou moins longue, ne peut être ramenée à cette source n'est qu'une chimère ou un vain jeu. Mais ne pourrait-on pas supposer un peuple de génies qui fussent organisés de manière à être d'abord affectés naturellement par les rapports abstraits, en sorte que l'opération laborieuse, par laquelle nous débrouillons les objets pour les comparer seulement selon leur nombre, leur étendue, leur quantité, leur action réciproque, fut créée la première, celle qui précédât toutes les autres : un tel peuple commencerait par écrire une espèce d'algèbre. Supposons qu'il naquit parmi eux un homme doué de la plus forte sensibilité, et en qui l'imagination fut la faculté dominante, il serait alors obligé de créer d'autres signes. Mais cette supposition est incompatible avec l'organisation humaine. Toutes les langues ont dû commencer à peu près de la même manière, et pourvu que la société soit assez avancée pour fournir une certaine quantité de signes, les esprits du genre le plus

différent y trouveront de quoi exercer toutes leurs facultés.

X

Tout ce qui sert à la décomposition d'une pensée *est signe* des éléments de cette pensée. La collection ou le système d'une série de ces signes, considérés, selon le rapport déterminé qu'ils ont les uns avec les autres, ou l'ordre successif de la transition de l'un à l'autre, forme une langue.

Cette transition, ce rapport des termes de la série, considérés selon leur ordre et leur dépendance, n'est jamais arbitraire et dans l'origine, la nature même a présidé à leur arrangement. De là il suit qu'une langue est une méthode analytique — c'est une méthode parce que les termes en sont ordonnés d'une manière uniforme et constante dans le système qu'ils composent ; elle est analytique, parce qu'elle sert à décomposer une pensée, une action, qui sans cela serait simultanée dans l'esprit et ne pourrait être sentie ni distinguée dans ses parties (1).

L'*algèbre* est une langue dans toute l'étendue et la précision du mot défini comme ci-dessus puisqu'elle sert éminemment à décomposer, à démêler les unes des autres les quantités les plus complexes, et que la subordination réciproque des signes qu'elle emploie, leur génération, leur place dans le système, les transitions d'une expression à l'autre, sont toujours dans la plus parfaite analogie.

(1) Condillac. *Grammaire*. Première partie, chapitre premier (fin).

Mais cette langue ne jouit de tant d'avantages, elle n'a une si grande supériorité que parce que les signes en sont indéterminés, que l'esprit n'est tenu d'avoir aucun égard à leur valeur, à leur signification particulière. Il n'examine que la manière dont ils sont liés à d'autres et ne tient compte que des rapports.

A tout seul ne signifie rien et peut signifier tout ce que je voudrai. Si je le joins à B il sera l'indication de la réunion de deux choses, de deux quantités quelconques. Il est évident que les langues usuelles ne peuvent avoir des signes indéterminés. Chaque mot a exprimé d'abord l'idée d'une chose individuelle. On a formé ensuite des termes généraux, mais les mots qui désignent même dans nos langues les conceptions abstraites ne sont pas proprement indéterminés ; ils n'ont pas comme les signes de l'algèbre, une capacité représentative universelle. Lors donc que l'on nomme l'*algèbre* une *langue*, on ne considère cette science que comme servant à la décomposition parfaitement méthodique d'une certaine sorte d'idées, celles de la quantité. Le mot langue est ici pris dans un sens particulier et on ne peut conclure de la conformité de *nom* à la conformité de méthode ou possibilité de conformité.

Condillac conclut que l'algèbre est une vraie langue, de ce qu'il a exprimé algébriquement un problème qui a pour objet des quantités simples. Il fallait qu'il traduisit ainsi un problème de morale !

XI

Le système de l'*égalité des esprits* qu'Helvétius a soutenus d'une manière plus brillante que solide, peut se

déduire de la doctrine de Condillac qui fournit des arguments bien plus forts à son appui. Selon l'auteur du livre de l'*Esprit* le génie ne tient qu'aux passions, à l'amour de la gloire, etc. Or tous les hommes sont susceptibles de ressentir ces passions, il suffit qu'ils soient placés dans des circonstances propres à les exciter, ce qui dépend toujours des ressorts politiques, de la forme, de l'adresse des gouvernements, etc. Ceux qui apprécient tant soit peu l'influence si bien démontrée du physique de l'homme sur ses facultés morales ou intellectuelles, reconnaissent bientôt la fausseté de cette singulière assertion « que tous les hommes sont susceptibles des mêmes passions poussées au même degré » mais quand on s'est pénétré de la doctrine de Condillac sur l'origine et le développement des facultés de l'esprit humain, sur la dépendance qui existe entre les signes d'institution et l'art de penser, quand on est convenu avec lui que la décomposition et l'analyse de la pensée ne peut se faire qu'avec des signes méthodiques, comme les calculs arithmétiques avec des chiffres, enfin que l'art de parler et celui de raisonner se réduisent à un seul et même art, celui d'analyser et de savoir faire un bon usage des signes qui sont en notre disposition, en imitant dans l'acquisition des connaissances les plus relevées ce que la nature nous a appris elle-même dès notre enfance, quand on est convenu de tout cela, dis-je, on ne peut se refuser aux conséquences naturelles qui en découlent, savoir qu'il n'y a point d'idée, de quelque nature qu'elle soit, qui ne puisse être mise à la portée d'un esprit quelconque, puisque cette idée supposée la plus complexe possible peut par le moyen des signes bien déterminés être résolue dans ses éléments sensibles, que la marche de

l'esprit est toujours la même, qu'il n'y en a qu'une, savoir celle qui consiste à procéder du connu à l'inconnu par une suite de propositions identiques ; qu'ainsi le *génie* ne crée rien, n'invente rien ; il commence par se traîner jusqu'à ce qu'il marche plus rapidement conduit par l'analogie des signes, qui ne sauraient le tromper s'il a appris à les bien faire ; de là il résulte que comme il est en la puissance de tous, de bien analyser, tous peuvent parvenir au même degré de connaissance et qu'enfin l'inégalité des esprits ne vient point de la nature, mais au contraire de ce qu'on s'est écarté de sa marche primitive, en abandonnant l'analyse, se fiant à des notions confuses, et en faisant un emploi vicieux du langage.

Je suis convaincu, malgré l'autorité de Condillac, qu'il y a une inégalité naturelle entre les esprits, comme il y en a une bien sensible entre les forces physiques des corps organisés : l'organe de la pensée étant matériel doit avoir des dispositions originaires essentiellement différentes dans chaque individu ; la force, l'étendue, la netteté des idées, l'espèce même de ces idées dépendent du tempérament et de la constitution physique des organes du sentiment et de l'intelligence. Je ne crois point que toute idée puisse entrer dans tout esprit ; il en est de si complexes, si générales, qui en renferment et supposent tant d'autres, implicitement contenues, que tel esprit, malgré tous ses efforts, sera accablé par le nombre. S'il ne fallait encore avoir qu'une idée présente à la fois, et passer de l'une à l'autre sans conserver la mémoire de chacune ! mais dans une longue déduction ou analyse, le résultat ou

(1) Helvétius, *De l'esprit* (84).

l'expression finale ne frappe l'esprit qu'autant que celui-ci conserve la mémoire plus ou moins distincte des pas successifs qu'il a faits ; si on fait un raisonnement, il faut avoir présent en même temps et la fin et les moyens ; or si la série devient longue, souvent l'esprit ne pourra la suivre.

Les signes sont d'un grand secours, mais leur influence ne s'étend pas jusqu'à corriger les défauts dépendant de la forme originelle de l'organe de la pensée ni à changer l'allure naturelle de l'esprit. J'accorde que, sans les signes, il n'y a point de décomposition successive dans la pensée, mais la confiance de celle-ci, la force avec laquelle elle frappe l'entendement, le captive... la complexité de la pensée à sa naissance, ou cette force avec laquelle, dans un instant indivisible, l'esprit conçoit simultanément une foule de choses, tout ceci me semble bien indépendant de l'artifice des signes, et c'est précisément dans cette formation instantanée de la pensée et de pensées d'un certain ordre, plus que dans leur développement analytique, que consiste la prééminence de certains esprits.

Sans les signes, l'esprit opère, sans savoir, sans sentir qu'il opère ; il ne se sépare pas de ses opérations. Quand il décompose au contraire sa pensée à l'aide des signes d'institution, il a conscience de ce qu'il fait. Les signes sont donc à l'entendement ce que le tact est au sentiment ; il le fait sortir hors de lui et lui fait connaître un sujet extérieur auquel il s'applique..

Condillac (1) n'est pas exempt du défaut commun à presque tous les philosophes ; quand ils ont trouvé ou cru trouver un principe inconnu, ils le généralisent et

(1) Condillac, *Cours d'Etudes*, *Art de penser*, chap. IV.

lui soumettent tout. L'analyse, l'analogie des signes dirige la marche de l'esprit humain dans les sciences abstraites, mais ce principe est-il exclusif, toutes nos facultés lui sont-elles subordonnées, l'enthousiasme qui est le principe des chefs-d'œuvre dans les beaux-arts n'est-il aussi qu'une espèce d'analyse ; et Corneille ne ferait-il, comme Newton, que résoudre des problèmes ?

Les moyens de l'algèbre consistent à faire avec les signes abstraits d'une expression abrégée, les mêmes comparaisons, les mêmes opérations, les mêmes combinaisons que l'on ferait avec des lignes et des surfaces de toutes grandeurs et de toutes figures, dont la considération trop étendue et trop variée pourrait surcharger l'esprit le plus fort ; mais si l'algèbre n'est qu'une géométrie écrite, la géométrie n'est qu'une algèbre figurée ; tout se réduit donc aux moyens de la géométrie. Que se propose-t-elle ? la mesure de tout ce qui existe. L'homme se perd dans la variété infinie des formes, des figures existantes dans la nature ; ce qui est trop composé n'est plus régulier pour lui ; il lui faut des choses simples, ordonnées suivant sa manière de concevoir ; nous avons donc pris le parti d'appliquer aux ouvrages de la nature les modèles idéaux que notre esprit a créés, les figures de notre géométrie, les formes régulières dont nous connaissons la loi.

L'entendement humain considéré dans son plus haut degré de perfection et aidé de l'instrument qui ajoute tant à sa force ou pour mieux dire, qui en fait la plus grande partie, ne peut cependant embrasser d'une seule vue les diverses forces qui concourent à produire un effet physique déterminé. Il est obligé de diviser une action totale en une multitude de portions et

d'appliquer à chacune une mesure particulière. Cette complication est sans doute un défaut. Il tient à la nature des méthodes d'approximation ; ce n'est pas là la marche de la nature ; nos moyens sont petits, il nous en faut mille pour un des siens ; elle accomplit un grand dessein par un seul effort et *chaque effet ne doit* avoir pour elle qu'un modèle, mais nous qui ne pouvons atteindre ce grand dessein, nous dont les méthodes sont nées dans notre tête et limitées par notre faiblesse, nous sommes obligés de partager ce dessein, de le mettre en pièces pour l'approcher de nous, pour le connaître, de là naît la multiplicité de nos mesures : et lorsque nous avons considéré ces parties, si nous avons l'art de les rejoindre et de reconstituer le tout que nous n'avons pu embrasser, nous devons admirer notre ressource et applaudir à notre adresse.

Les suppositions mathématiques peuvent représenter tout ce qu'on veut, mais elles n'apprennent rien quand elles ne sont pas conformes à la physique et même à la métaphysique des sciences.

L'astronomie n'a point encore pris tout l'accroissement dont elle est susceptible et ne le prendra peut-être jamais, bien différente de la géométrie qui en deux siècles dans la Grèce et en moins de deux siècles, en Europe, a presque atteint toute la perfection qu'elle peut comporter ; mais c'est que l'une est une science de l'homme, l'autre l'est de la nature, l'une est une méthode de l'esprit, l'autre un développement des choses ; l'une est en nous, c'est une idée abstraite qui y est née, que nous considérons à loisir, et à tous moments ; l'autre est hors de nous, elle embrasse la nature et le temps ; il faut parcourir la nature, il faut que le temps s'écoule pour amener les détails, *l'ensem-*

ble d'une idée aussi étendue que les révolutions célestes.

La géométrie est la raison humaine soumise au calcul. Avec ce guide elle ne peut s'égarer, sans lui elle marche souvent au hasard et ne peut même connaître la vérité qu'elle saisit, semblable à l'enfant qui joue à Colin-Maillard. Selon l'ingénieuse comparaison de Fontenelle, cette science ne reconnait aucune autorité : les démonstrations rigoureuses sont ses seuls articles de foi, son essence est de conserver la vérité qui n'a que cet asile sur la terre.

XII

Plus je réfléchis sur l'influence que les signes et les méthodes ont sur l'art de penser, plus je suis porté à croire que Condillac a trop étendu cette influence ; il veut prouver (page 226-227 de la langue des calculs) que la méthode de raisonner en métaphysique n'est pas différente de la méthode des calculs en arithmétique ou en algèbre. « Je suis assujetti, dit-il, à suivre *mécaniquement* des règles pour parler et pour raisonner comme le géomètre l'est lui-même à faire l'équation $x = b - a$ quand il a fait l'équation $x + a = b$ ».

« Que la mémoire retrace une longue suite d'idées ou que l'algèbre les mette à la fois sous les yeux, raisonner comme calculer, c'est conduire toujours son esprit d'après des méthodes données, d'après des méthodes qu'il n'est pas arbitraire de suivre ou de ne pas suivre, et par conséquent d'après des méthodes mécaniques » le mot mécanique est pris ici ce me semble dans un sens qui ne lui convient pas et qu'on ne lui a jamais donné. On voit que Condillac n'admet

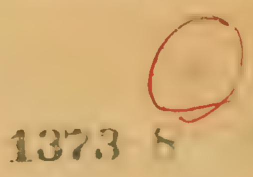
cette acception que pour mieux établir le parallèle dont il est occupé. Une opération mécanique est un acte dans lequel le jugement n'intervient pas, qui se fait à l'aveugle, sans aucun effort de l'esprit, qui est comme passif... C'est ainsi que le dégagement des inconnues, les changements que l'on fait sur chaque membre d'une équation (qui de quelque manière qu'ils aient lieu, ne sauraient troubler l'égalité lorsqu'ils ont lieu sur les deux membres de la même manière) sont des opérations *mécaniques* parce que sans songer au résultat, sans s'occuper des changements introduits dans l'équation, les signes se démêlent pour ainsi dire d'eux-mêmes; on suit aveuglément les procédés généraux : sans que l'esprit soit tenu de scruter à chaque pas leur justesse : la raison de cette confiance avec laquelle l'esprit se repose sur ces méthodes vraiment mécaniques, c'est qu'il ne s'agit jamais que d'avoir deux membres égaux *en quantité*.

Mais dans les propositions verbales, où des idées d'espèces très différentes sont rapprochées, combinées et considérées sous tous autres rapports que celui de leur nombre, il ne peut être question de procédés généraux, par lesquels on fasse subir aux deux membres de la proposition, les mêmes changements par voie de multiplication, de division, d'addition, etc.

L'esprit ne se laisse pas entraîner en aveugle par la méthode ; il s'assure à chaque pas si une idée contient bien tous les éléments d'une seconde etc., en second lieu, on ne distingue pas comme dans les problèmes géométriques la position en équation et la résolution de cette équation... à mesure qu'on énonce les données, qu'on les compare, le raisonnement s'avance et il n'y a pas de règle pour le dégagement des inconnues

TABLE DES MATIÈRES

NOTES ET DISCUSSIONS PHILOSOPHIQUES



LAVAL — IMPRIMERIE L. BARNÉOUD ET Cie

